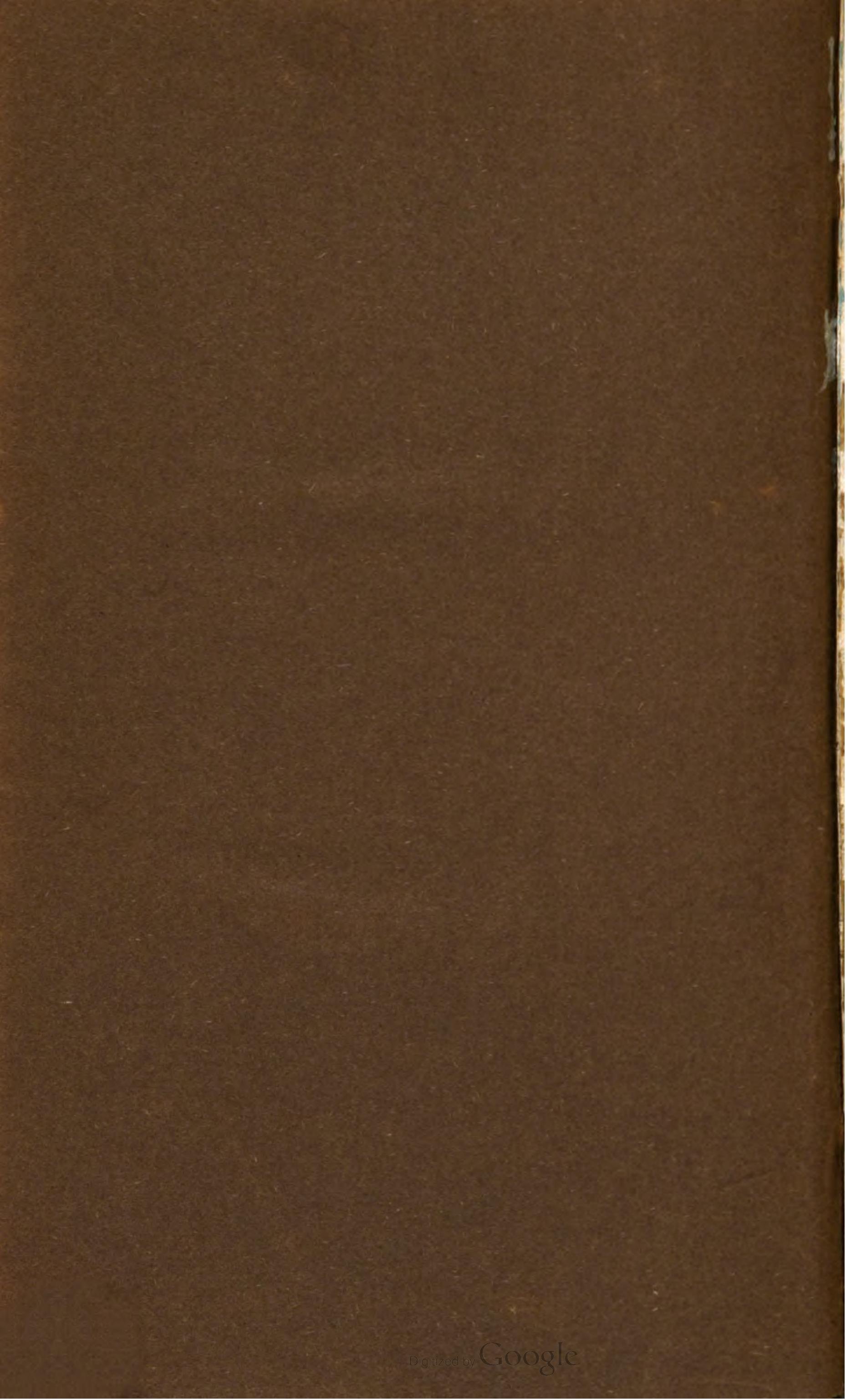








Zeitschrift

für

katholische Theologie.

Redigirt

von

Dr. J. Wieser, S. J. und Dr. F. Stentrup, S. J.,

Professoren der Theologie an der k. k. Universität Innsbruck.

Zweiter Jahrgang.

1878.

Innsbruck.

Druck und Verlag von Felician Rauch.

1878.

Mit Fürstbischöflicher Genehmigung.

Inhaltsverzeichniß.

Abhandlungen.

Seite

Zur Frage über das Moral-System (Ludwigs) 1
Der Cölibat eine apostolische Anordnung (Bickell) 26
Der Galilei'sche Proceß, auf Grund der neuesten Actenpublicationen historisch und juristisch geprüft (Grisar) 65
Plan und Zweck des Matthäus-Evangeliums. II. Schluß (Wieser) 129
Zum Begriff der Hypostase III. (Stentrup) 225
Das Eindringen des modernen kirchenfeindlichen Zeitgeistes in Oesterreich unter Karl VI. und Maria Theresia (Jäger) . 259
Zur Charakterisirung der modernen Kantströmung (Limbourg) . 312
Die Gedichte des hl. Ephräm gegen Julian den Apostaten (Bickell) 335
Das Eindringen des modernen kirchenfeindlichen Zeitgeistes in Oesterreich unter Karl VI. und Maria Theresia. Schluß (Jäger) 417
Beweis für die Existenz Gottes aus der Unmöglichkeit eines anfangslosen Daseins der Welt (Wieser) 473
Bedarf die Hippolytus-Frage einer Revision? (Grisar) 505
Zur Frage über das Moral-System (Ludwigs) 534
Bossuet und die päpstliche Unfehlbarkeit (Gapp) 609
Ueber den patristischen Beweis für die Ehe als Sakrament (Müllendorf) 633
Plan und Gedankengang des Isaias (Knabenbauer) 650
Die römischen Congregationsdecrete in der Angelegenheit des Copernicanischen Systems historisch und theologisch erörtert (Grisar) 673

Recensionen.

Bardenhewer, Des hl. Hippolytus von Rom Commentar zum Buche Daniel (Seisenberger) 170
De Breda, Considérations sur le mariage (Stentrup) . . 177
Wohlwill, Ist Galilei gefoltert worden? (Grisar) . . . 185
Peters, Der h. Cyprian von Karthago (Grisar) 193
Tillmann, Das Gebet (Noldin) 195
Kluge, Philosophische Fragmente (Wieser) 197
Hamma, Geschichte und Grundfragen der Metaphysik (Wieser) . 202
Güttler, Naturforschung und Bibel in ihrer Stellung zur Schöpfung (Resch) 357
Hummelauer, Der biblische Schöpfungsbericht (Resch) . . 364
Aberle, Einleitung in das Neue Testament (Rohling) . . 368

Seite
Gutberlet, Das Buch Tobias (Bickell) 378
Schüch, Handbuch der Pastoral-Theologie (Jung) 385
Brück, Lehrbuch der Kirchengeschichte (Grisar) 392
Oswald, Die Erlösung in Christo (Stentrup) 556
Scheeben, Handbuch der kath. Dogmatik (Hurter) 572
Hurter, Theologiae dogmaticae Compendium (Granderath) . 579
Zschokke, Theologie der Propheten des Alten Testamentes (Bickell) 586
Hammond, Antient Liturgies (Bickell) 591
Linsenmann, Konrad Summenhart (Wieser) 594
Hertling, Ueber die Grenzen der mechan. Naturerklärung (Gutberlet) 737
Ricker, Leitfaden der Pastoraltheologie (Jung) 745
Shields, The Final Philosophy (Kobler) 757
Neubauer, The Book of Tobit (Bickell) 764
Schäfer, Die religiösen Alterthümer der Bibel (Bickell) . . . 769
Jeitteles, Altdeutsche Predigten aus dem Benediktinerstifte St. Paul in Kärnten (Grisar) 772
Egger, Propaedeutica philosophica-theologica (Wieser) . . 775
Dippel, Die beiden Grundfragen der Gegenwart (Wieser) . . 783

Bemerkungen und Nachrichten.

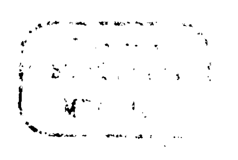
Petrus in Rom 207
Ueber den Tod des hl. Evangelisten Johannes 210
Ueber das Fest Mariä Himmelfahrt 213
Die Philosophie der Vorzeit 213
Die authentische Sammlung der heiligen Ablässe 215
Der chaldäische Text des Buches Tobias 216
Uccelli's Studien über die Autographen des hl. Thomas von Aquin 222
Ein mittelalterliches Drama 399
Die Ungiltigkeit der anglikanischen Weihen 403
Die neuesten Bereicherungen der Patristik 404
Die neue Ausgabe der Vita s. Severini in den Monum. Germaniae histor. 409
Pius IX. 410
Die Kirche gegenüber der Statistik 597
Die literarische Bewegung in der Galilei-Frage 601
Ueber die kirchliche Stellung Ludwig XIV. von Frankreich . . 605
Pius IX. und die griechisch-katholische Kirche in Oesterreich-Ungarn 607
Liturgische Kunstwerke 608
Ueber Sinn und Tragweite der Lehrentscheidung des Concils von Vienne in Betreff der substantiellen Einheit der menschl. Natur 785
Die Metrik der alttestamentlichen Poesie 791
Briefe der Heiligen 796
Eine neuentdeckte Schrift über die Eucharistie gegen Berengar . 800
Der hl. Thomas von Aquin über die unbefleckte Empfängniß . 800
Der bayrische Hofprediger Zumweg (Joa. a Via), ein Controversist des 16. Jahrhunderts 802
Kirchenhistorische Novitäten 803



PAPST PIUS IX.

Geboren zu Sinigaglia den 13. Mai 1792; zum Papste erwählt den 16. und gekrönt den 21. Juni 1846; feierte am 11. April 1869 sein 50jähriges Priesterjubiläum; erreichte den 16. Juni 1871 die Jahre des Apostelfürsten Petrus zu Rom; trug den bischöfl. Hirtenstab bis zum 21. Mai 1877 ein halbes Jahrhundert lang und beschloß sein glorreiches, thatenvolles, aber dornbesätes Leben den 7. Februar 1878.

Verlag von Friedrich Pustet in Regensburg.



[illegible]

I.

1. [illegible] Frage. [illegible]

[illegible]



Abhandlungen.

Zur Frage über das Moral-System.

Der Vernunftbeweis für die Wahrheit und Alleinberechtigung des tutioristischen und des probabilistischen Princips in ihrer Sphäre.

Von Subregens Dr. Ludwigs.

I.

1. Stand und Genesis der Frage. Um die vielbesprochene Frage über die sogenannten Moral-Systeme zu verstehen und insbesondere den Probabilismus richtig aufzufassen und anzuwenden, den für die Wahrheit des probabilistischen Gedankens geführten Vernunft-Beweis in seiner stringenten Kraft zu begreifen und allen gegen denselben vorgebrachten Einreden mit Erfolg begegnen zu können, ist es unerläßlich, vor Allem folgende zwei Bemerkungen stets vor Augen zu halten:

Erstens. In all' jenen Fällen und Fragen, in welchen man durch Anwendung irgend eines natürlichen oder übernatürlichen Erkenntnißmittels zur gewissen Erkenntniß der Wahrheit, d. h. in casu zur Gewißheit über den Bestand eines verpflichtungskräftigen Gesetzes gelangen kann, muß dies unbedingt geschehen. Verpflichtet ja jedes Gesetz den Untergebenen vor Allem und zunächst zur Kenntnißnahme von dem Gesetze selbst [1]). Das so erkannte Gesetz

---

[1]) Vgl. darüber Eingehenderes in der Zeitschrift „Der Katholik" 1874, S. 47 ff. — Die dort über „Probabilismus und probabilistische Systeme" veröffentlichten Artikel enthalten überhaupt in vielen Beziehungen sehr verdienstvolle Erörterungen zu unserer Frage.

hat sodann — darüber sind alle katholische Theologen einig — als einzige Norm und Richtschnur des Handelns zu gelten. Denn gegen die erkannte Wahrheit handeln ist immer unsittlich. Keine noch so große Probabilität hält gegen die Gewißheit Stand. Wahrscheinlichkeitsgründen noch irgend eine Bedeutung für das moralische Verhalten beimessen, nachdem man sich der Wahrheit des Gegentheils bewußt geworden, ist nicht nur sündhaft, sondern geradezu ein Ungedanke.

Zweitens. Gelingt es aber, wie das so oft der Fall, trotz aller Bemühung nicht, mittelst irgend eines durchschlagenden Argumentes zur Erkenntniß der Wahrheit zu gelangen, bleibt es sonach im eigentlichen Sinne des Wortes zweifelhaft, ob ein verpflichtungskräftiges Gesetz als gottgewollte Norm für das Verhalten bestehe oder nicht, so entsteht ein Zustand für den Menschen, welcher ihm zunächst der Wahrheit gegenüber Folgendes zur unverbrüchlichen Pflicht macht:

a.) In diesem Zustande (des spekulativen Zweifels) wäre es eine Sünde nicht nur gegen die Logik, sondern auch gegen das Sittengesetz [1]) (und zwar eine Sünde der Vermessenheit), einer mehr oder weniger begründeten „Meinung", möge sie nun im Hinblick

---

[1]) Vgl. S. Thom. quaest. disput. de Malo qu. 3 (de causa peccati) art. 7.: „Potest esse ignorantia sine hoc, quod aliquis de ignotis sententiam ferat, et tunc ignorans est et non errans; sed quando jam falsam sententiam fert de his quae nescit, tunc proprie dicitur errare, et quia peccatum in actu consistit error manifeste habet rationem peccati. Non enim est absque praesumptione, quod aliquis de ignoratis sententiam ferat et maxime, in quibus periculum existit". Man vgl. dazu besonders auch Suarez, Metaphys. disput. IX (de falsitate) sect. II, 6. — Es ist auffallend, wie wenig die Menschen im Allgemeinen sich ihrer Pflichten im Gebrauche des Erkenntnißvermögens überhaupt, und namentlich der Wahrheit gegenüber bewußt sind; noch auffallender aber, daß die Moraltheologen diesen Theil der Pflichtenlehre entweder ganz ignoriren, oder so dürftig abthun, daß sich Niemand veranlaßt fühlt, aus solcher Lehre praktische Consequenzen zu ziehen. Und doch wäre die Behandlung dieses Capitels gerade in unserer Zeit für Wissenschaft und Leben gewiß nicht ohne Belang. Es würde dann, um nur an Einiges zu erinnern, gewiß nicht so weit kommen können, daß die Männer der empirischen Wissenschaften ihre Hypothesen — auch die

auf die ihr entgegenstehende eine opinio probabilis oder probabilior sein, jenen assensus firmus des Intellektes zu leisten, welchen dieser logisch und moralisch nur der evident erkannten Wahrheit (der veritas certo cognita) leisten kann und darf. Schwerere Sünde wäre es, eine solche opinio Andern gegenüber fälschlich als veritas auszugeben, oder gar als Lehre respektive als Gesetz Gottes oder der Kirche sie ihnen aufzudrängen. Denn damit würde zur Vermessenheit sich Unwahrhaftigkeit und Anmaßung hinzugesellen.

b.) Auch in diesem Zustande des spekulativen Zweifels bleibt für den Menschen das von der Vernunft erkannte, durch die Offenbarung bestätigte und von allen dieses Namens würdigen Theologen und Philosophen [1]) stets betonte und vertheidigte Grundgesetz alles sittlichen Handelns in voller Kraft bestehen: Omne quod non est ex fide peccatum est (Rom. XIV, 23.). Das heißt: Der Mensch

abenteuerlichsten — leider so oft mit Erfolg als ausgemachte Wahrheiten ausgeben dürften, daß in der Rechtsprechung der subjektiven Evidenz sogar officiell und von Gesetzes wegen die Rolle zugewiesen würde, welche einzig der objektiven gebührt, daß man Dogmatiker fände, für welche es zwischen „formulirtem Dogma" und „freier Meinung" kein Mittleres zu geben scheint, daß endlich die Moralisten selbst ein Mal um das andere Wahrscheinlichkeitsgründe mit durchschlagenden Argumenten verwechselten, und dem ganz entsprechend ihre dissentirenden Collegen traktirten. Freilich wird der Aufnahme des genannten Capitels in die Moral die etwas eingehendere Beschäftigung mit einem andern Capitel vorangehen müssen — ein gründliches Studium der Logik und namentlich der Theorie des Erkenntnißvermögens.

[1]) Man vergl. selbst Kant, z. B. Logik, ein Handbuch zu Vorlesungen, in des Verfassers Auftrag herausgegeben von Dr. Gottlob Benjamin Jäsche, Einleitung IX: „Was insbesondere die Gegenstände des praktischen Vernunfterkenntnisses in der Moral — die Rechte und Pflichten — betrifft: so kann in Ansehung dieser eben so wenig ein bloßes Glauben (als Gegensatz zu Meinen und Wissen im Sinne Kant's) stattfinden. Man muß völlig gewiß sein: ob etwas recht oder unrecht, pflichtmäßig oder pflichtwidrig, erlaubt oder unerlaubt sei. Auf's Ungewisse kann man in moralischen Dingen nichts wagen; — nichts, auf die Gefahr des Verstoßes gegen das Gesetz, beschließen"; u. a. a. O. Uebrigens eine von jeher erkannte ethische Grundwahrheit, von welcher der römische Eklektiker kurzweg sagt: „Bene praecipiunt, qui vetant quidquam agere, quod dubitant, aequum sit, an iniquum". (Cic. de offic. I, c. 9, 30.).

darf nie zum Handeln schreiten, ohne die Gewißheit zu haben, dieses sein Handeln (Wollen) stehe nicht im Widerspruch mit dem Sittengesetz (dem Willen Gottes). Ein Handeln im Zustande des sogenannten praktischen Zweifels kann eben, weil und soweit der geschöpfliche Wille sich in diesem Falle aus der wesenhaft sündlichen und gottwidrigen Grundrichtung heraus bethätigt, den Akt zu setzen, möge er nun mit dem göttlichen Gesetze in Einklang stehen oder nicht, weder vor dem Forum der natürlichen Ethik noch vor den Schranken der christlichen Moral jemals als ein sittliches bestehen. Folglich ist der Mensch in unserm Falle vor die Alternative gestellt: entweder gar nicht zu handeln (analog wie bei rein theoretischen Fragen das dubium im engern Sinne in Form der suspensio judicii auftritt, indem man die Sache einfach dahin gestellt sein läßt), oder, falls er dies nicht will oder kann, weil das Handeln Pflicht für ihn, die zur Erlaubtheit des Handelns unbedingt nothwendige und auf dem direkten Wege spekulativer Lösung vergeblich gesuchte praktische Gewißheit gleichsam auf einem Umwege (indirekt, per principium reflexum certum) sich zu verschaffen. Erreichbar muß diese praktische Gewißheit in allen Fällen sein. Denn wäre sie es nicht, so wäre die Annahme des Absurdum eines das Unmögliche fordernden Sittengesetzes die unabweisbare Consequenz. Die große Frage ist nur die: Wie gelangt man trotz des Zustandes spekulativen Zweifels zu dieser praktischen Gewißheit?

Soll der Unklarheit sofort gesteuert und einer ganzen Reihe von Mißverständnissen und sich daraus naturgemäß entspinnenden Bedenken wirksam vorgebeugt werden, so kommt Alles darauf an, daß man sich von vornherein tief die eigentliche Bedeutung und Tragweite dieser Grundfrage einpräge, deren Lösung die verschiedenen Moral-Systeme, jedes in seiner Weise, versuchen. Es handelt sich also bei der ganzen Sache keineswegs darum, in Form irgend eines Princips oder Axioms eine Art von Talisman zu finden, der gleichsam als Universalmittel dienen soll, um spekulative Zweifel zu lösen, und die vielen Streitfragen, welche im Gebiete der Wissenschaft auftauchen, im Bereiche jeder praktischen Wissenschaft aber aus leicht ersichtlichen Gründen in ungezählter Menge auftauchen müssen, zu schlichten und zur theoretischen Entscheidung zu bringen. Alle diese kleinen und großen wissen-

schaftlichen Controversen bleiben im Gegentheil als solche von den Principien des Moral-Systems ganz und gar unberührt. Um was es sich beim Moral-Systeme einzig handelt, das ist: jene ethischen Grundwahrheiten zu finden und als solche evident zu erweisen, mittelst deren Erkenntniß und Anwendung der Mensch in solchen Fällen, wo er ob der Unvollkommenheit seiner Intelligenz und trotz aller ihm zu Gebote stehenden natürlichen und übernatürlichen Erkenntnißmittel durch Besitzergreifung von der Wahrheit sich dem Zustande spekulativen Zweifels ex hypothesi nicht entwinden kann, wenigstens die absolute Sicherheit und Ueberzeugung (praktische Gewißheit) gewinnt, durch sein Thun oder Lassen ein für ihn verbindliches Gesetz nicht zu übertreten, also nicht zu sündigen.

2. Stellung der verschiedenen Systeme. Zu dieser Grundfrage nun nehmen die verschiedenen Systeme folgendermaßen Stellung:

Alle stimmen darin überein, daß der Mensch, wenn er will, im Falle spekulativen Zweifels für sich die opinio tutior zur Norm seines Handelns machen darf, ja daß ihm je nach den verschiedenen Verhältnissen diese Wahl vom Seelsorger mehr oder weniger dringlich zu rathen ist. Kommt er ja durch diesen Entschluß nicht nur zur Gewißheit nicht zu sündigen, sondern sogar zur Erwählung dessen, was das an und für sich zweifellos Vollkommnere ist. Denn „Viam tutiorem elige“ — das ist das die ganze Ordnung der Vollkommenheit beherrschende Princip[1]).

[1]) Vgl. S. Alphons. Theol. Mor. n. 76, wo es u. a. heißt: En, quomodo loquitur S. Antoninus: „Inducunt illud: In dubiis tutior via est eligenda. Respondetur, hoc esse verum de honestate et meriti majoritate et non de salutis necessitate quoad omnia dubia; alioquin oporteret omnes religionem intrare.“ Verba d. Antonini sunt nimis clara . . . und nachdem er dies aus dem Contexte bewiesen und gegen gehaltlose Einwürfe sicher gestellt, fährt der Heilige fort: Sicut scribit S. Antoninus, sic etiam sentit Joannes Nyder dicens: „Viam tutiorem eligere est consilii, non praecepti.“ Idem sentit Tabiena: „Non valet, quod in dubiis tutior via est eligenda, quia hoc non est praeceptum sed consilium.“ Idem scripserunt Navarrus, Dom. Soto, Abbas, Sylvester, Suarez, Angles, Henriquez. Item S. Bonaventura, Gerson etc. apud Terillum (de probab. qu. 26. num. 21.).

Ganz anders hingegen stellt sich die Sache, wenn sich's darum fragt, ob der Mensch das, was er thun darf und unter Umständen besser thut, auch thun muß. Bei Beantwortung dieser Frage entsteht die große, und wie theoretisch so praktisch unabsehbar weittragende Controverse, in welcher die Hauptsysteme sich in folgender Weise gruppiren:

Der principielle (strenge) Tutiorismus lehrt: Man muß in allen Fällen des Zweifels, auch des geringsten, das Sicherere wählen.

Der gemäßigte Tutiorismus: Man muß stets das Sicherere wählen, es müßte denn die der Freiheit günstige Ansicht probabilissima sein. Ist sie dies, dann darf man sich nach ihr richten.

Der Probabiliorismus: Man muß das Sicherere wählen, wenn die zu Gunsten der Freiheit sprechende Meinung nicht besser begründet (probabilior) ist, als die dem Gesetze günstige. Nur in diesem Falle darf man ihr folgen.

Der falsche Aequiprobabilismus: Man muß das Sicherere wählen, wenn die der Freiheit günstige Ansicht nicht ebenso gut oder doch fast ebenso gut begründet (aeque probabilis) ist wie die entgegengesetzte. Wo dies der Fall, darf man die erstere wählen.

Der Probabilismus und der mit ihm identische ächte Aequiprobabilismus: Man muß das Sicherere wählen, wenn die der Freiheit günstige Meinung nicht wahrhaft und stichhaltig begründet (vere ac solide probabilis) ist, so also, daß bei vernünftiger Würdigung beider sie der entgegengesetzten logisch das Gleichgewicht hält, und die aufgeworfene Frage wahrhaft zweifelhaft läßt. So oft dies der Fall, darf man der sententia probabilis folgen.

Der laxe Probabilismus: Man muß das Sicherere nur dann wählen, wenn die für die Freiheit sprechende Meinung nicht wenigstens irgend welche schwache oder zweifelhafte Gründe für sich hat (tenuiter vel dubie probabilis ist). Hat sie auch nur solche für sich, so darf man sich schon nach ihr richten.

Der eigentliche Laxismus, (welcher übrigens mehr in der Praxis und bei der theoretischen Behandlung einzelner Fragen

als in principieller Formulirung auftritt): Das Sicherere wählen ist ausschließlich Sache der Vollkommenheit. Man muß es daher niemals wählen, und jeder, auch der geringste und unstichhaltigste Zweifel berechtigt dazu, sich zu Gunsten der Freiheit zu entscheiden.

Unstreitig am bequemsten machen sich's demnach bei Lösung unserer Frage die beiden extremen Systeme des Laxismus und des Tutiorismus, welche übrigens beide in ihren verschiedenen Formen nicht nur mit der Vernunft und dem christlichen Sittengesetze in Widerspruch stehen, sondern von der Kirche gelegentlich auch formell verurtheilt worden sind.

3. Abfertigung des Laxismus. Der Laxismus (von Innocenz XI. a. 1679, 2. Mart. in einer langen Reihe von Sätzen, bes. prop. 3. und von Alexander VII. 1665, 24. Sept., bes. prop. 27. geächtet) stellt, wenngleich nicht ausdrücklich und principiell, so doch äquivalent und thatsächlich zur Lösung unseres Problems den Satz auf: In allen Fällen spekulativen Zweifels ist es gewiß, daß man die der Freiheit günstige Ansicht zur Richtschnur seines Handelns machen darf, wenn auch die für diese Ansicht sprechenden Wahrscheinlichkeitsgründe entweder in sich oder doch im Zusammenhalt und Vergleich mit den für die entgegenstehende Meinung in's Feld geführten noch so schwach und armselig sind.

Diese Doktrin richtet sich selbst, und ist auch in der Theorie von katholischen Theologen, früher schon selten vertheidigt, nachgerade ganz aufgegeben.

4. Würdigung des Tutiorismus. Letzteres gilt auch von der durch den Tutiorismus (von Alexander VIII. durch das Dekret „Sanctissimus Dominus noster“ 7. Dec. 1690 prop. 3. verurtheilt) versuchten Lösung unseres Problems.

Ohne irgend eine Unterscheidung zwischen den verschiedenen denkbaren Fällen eintreten zu lassen (das ist das πρῶτον ψεῦδος dieses Systems), stellt er für alle Fälle irgend eines, also auch des geringsten begründeten Zweifels das Princip auf: „Pars tutior est sequenda“, Wähle das Sicherere; d. h. in seinem Sinne: Du bist verpflichtet in allen Fällen spekulativen Zweifels die zu Gunsten des Gesetzes sprechende Ansicht zur Norm deines Verhaltens zu machen, wenn diese noch so geringe, und die der Freiheit günstige Meinung noch so gewichtige Probabilitätsgründe für sich

hat. Denn auch die größte Probabilität gibt dir nie die zum sittlichen Handeln unbedingt nothwendige Gewißheit; wo einmal spekulativer Zweifel besteht, da ist auch praktischer Zweifel unvermeidlich. Indirekt in solchem Falle zur praktischen Gewißheit zu gelangen, hält er für ein Ding der Unmöglichkeit. Als ob die spekulative Gewißheit über den Nichtbestand eines Gesetzes und die praktische Gewißheit, mit einem etwa bestehenden Gesetze nicht in Conflikt zu gerathen, identische Begriffe wären, oder es doch wenigstens außer der erstern keinen andern Weg zur Erlangung der letztern gäbe! Sein Grundirrthum ist, wie man sieht, mehr logischer als ethischer Natur. Freilich folgt, wie gewöhnlich, dieser Verletzung der Logik die Strafe auf dem Fuße nach in Form der krassesten Inkonsequenz. Oder ist das Princip des Tutiorismus nicht selbst ein Ausweg, auf dem er sich mit Umgehung der stillschweigend als unerreichbar zugestandenen spekulativen Gewißheit über den Bestand oder Nichtbestand eines Gesetzes, jene praktische Gewißheit, nicht zu sündigen, zu verschaffen sucht, deren das menschliche Thun und Lassen, wenn es sittlich sein soll, nie entrathen kann? Der gerade Weg durch evidente Erkenntniß der Wahrheit direkt zur Gewißheit zu gelangen, ist eben ex hypothesi versperrt, und genau wie der Probabilismus muß daher, er mag es eingestehen oder nicht, auch der Tutiorismus der Nothwendigkeit sich fügen und auf einem Umwege zum Ziele zu kommen suchen. Nur wird der Umweg, den er einschlägt, dadurch zum Irrwege, daß er statt einfach zum Ziele zu führen, weit über dasselbe hinausführt. Er mißachtet und ignorirt grundsätzlich jene unverrückbaren Marksteine, welche die beiden großen, einander zwar begränzenden, aber doch wesentlich verschiedenen Gebiete der strengen Pflicht und der Vollkommenheit scheiden, und nie von einer gesunden Ethik, am wenigsten aber von der christlichen Moral übersehen werden dürfen. Gleichwie daher der Laxismus die Rechte der Freiheit nur auf Kosten des Gesetzes wahren zu können vermeint, so hält der Tutiorismus die Würde des Gesetzes nur aufrecht auf Kosten der Freiheit.

Seine Vorzüge. Uebrigens muß vorurtheilsfreie Würdigung der tutioristischen Theorie ihr die Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß dieselbe im Gegensatz zum Laxismus, Probabiliorismus und dem falschen Aequiprobabilismus in praktischer wie in theoretischer Beziehung ihre eigenartigen Vorzüge hat. In erster Hin-

sicht führt sie doch wenigstens zu einem Ziele, und bringt die aufgeworfene Frage in sofern wirklich zu einer Lösung, als sie eine klare, bestimmte und durchgreifende Regel aufstellt, durch deren thatsächliche Beobachtung man allerdings in allen denkbaren Fällen zur Gewißheit gelangen würde, das Gesetz nie zu verletzen, also nicht zu sündigen — mag diese Regel an sich noch so verwerflich sein. Theoretisch betrachtet aber läßt sich nicht läugnen, daß der Tutiorismus im Gegensatz zu jenen drei andern Theorien den Namen eines Systems wahrhaft verdient. Denn der Grundsatz, den er an die Spitze stellt und dann mit eiserner Consequenz durchführt, ist wirklich ein solcher. Noch mehr. Dieser Grundsatz bringt sogar einen durchaus wahren Gedanken zum Ausdruck, welcher nicht bloß, wie schon angedeutet, für das ganze Gebiet der Vollkommenheit in voller Kraft und Geltung steht, sondern, wie wir sehen werden, auch der einzig richtige für die Entscheidung einer ganzen Reihe von Fragen der strengen Pflicht ist [1]) — wenn auch nicht für alle.

[1]) Dem ist aber nicht nur so; nein, das muß so sein, und wird deßhalb, wenn auch unbewußt oder mit nur halbklarem Bewußtsein, durch die That unwillkürlich von den Verfechtern der verschiedensten andern Systeme auch einmüthig zugestanden. Darum kann es aber auch, sobald man die ganze Frage über das Moral-System principiell und in ihrem tiefsten Wesen auffaßt, keinen Augenblick zweifelhaft sein, worin die eigentlich specifische Differenz der verschiedenen Systeme liegt. Sie alle, vom gemäßigten Tutiorismus bis zum krassesten Laxismus, unterscheiden sich als solche (wie wir es auch in unserer oben gegebenen Skala anzudeuten suchten) wesentlich nur nach dem Grade ihrer Annäherung an den strengen Tutiorismus, nach der größeren oder geringeren Berechtigung, welche sie dem Princip des letztern entweder vindiciren oder versagen. Diese Thatsache erklärt für's Erste in ihrem tiefsten Grunde die in der Literatur und namentlich im Leben so oft gemachte Wahrnehmung, daß der Probabiliorist und wer immer dem streng probabilistischen Princip sein volles und ganzes Recht nicht widerfahren läßt, unversehens in rigoristische Verirrungen hineingeräth. Die richtige Mitte ist eben auch hier nur ein einziger Punkt und alles andere Halbheit, wenn sie sich auch selbst jenen schöner klingenden Namen beilegen mag. Würde ferner jene Thatsache stets nach Gebühr erkannt und gewürdigt worden sein, dann wäre der Welt gewiß die Kenntnißnahme von manchem Nonsens, den einzelne theologische Vertreter der ethischen Wissenschaft im Laufe des letzten Decenniums

Seine Schattenseiten. Die Schattenseiten des Tutiorismus sind hingegen hauptsächlich folgende:

a) Der jansenistische Irrthum, aus dem er hervorgegangen, daß nämlich auch unverschuldete Unwissenheit und blos materielle Gesetzesverletzung Schuld und Strafe vor Gott bewirke;

b) die dadurch entstandene unterschiedslose Anwendung seines an sich wahren Princips auch auf solche Fälle, in welchen wegen des Bestehens einer wirklich unüberwindlichen Unwissenheit die Bedingungen der Giltigkeit und Anwendbarkeit desselben nicht gegeben sind;

c) die sich hieraus wieder ergebende heillose Confusion von einerseits zwar verwandten, andererseits aber durchaus disparaten Begriffen, von Rath und Gebot, Unvollkommenheit und Sünde, pflichtmäßigen guten Werken und Werken der Uebergebühr u. s. w. in der Theorie, und endlich damit wieder in nothwendigem Zusammenhange

d) im Leben statt Bewirkung freudiger, aus Liebe und freier Selbstbestimmung über das Maß des streng Gebotenen naturgemäß hinausgehender Hingabe an Gott und seinen heiligen Willen, die Schaffung einer von Furcht und Knechtsgefühl beherrschten Gesin-

---

zu Tage gefördert haben, erspart geblieben. Ihre eigene wissenschaftliche Reputation hätte dabei nichts eingebüßt, und der wirklichen Klarstellung unserer ohnehin schon sattsam intrikaten Frage hätte es wahrhaftig noch weniger Eintrag gethan. Nachdem aber so einmal das punctum saliens übersehen war, konnte es freilich nicht mehr Wunder nehmen, wenn man sich darauf verlegte, alle möglichen Nebensachen und Nebenfragen in die Diskussion der Principienfrage selbst gewaltsam hineinzuzerren, specifische Unterschiede mit accidentellen zu confundiren, oder gar auf solchen Punkten Differenzen zu fingiren, wo der Unterschied der Systeme in Wirklichkeit gleich Null ist. Um ein solches logisches Versehen ist es aber stets eine höchst fatale Sache. Mag das Maß der guten Absicht noch so gerüttelt, und der Aufwand sogenannter Erudition noch so imponirend sein — sie sind für jenes nicht nur kein Correktiv, sondern leider oft geradezu ein Deckmantel, hinter welchem sich die Wahrheit vor den Augen der bekanntlich nicht unerklecklichen Zahl Derjenigen erst recht verbirgt, welche es nicht verstehen, zwischen den Zeilen zu lesen, oder gar beim Lesen nebenbei auch für sich zu denken.

nung, welche den spiritus principalis filiorum Dei gar nicht aufkommen läßt, und mit der Zeit nur zu leicht das unerträgliche Joch eines das Unmögliche fordernden Gesetzes abwirft, um entweder durch Angst und Skrupel zur Verzweiflung, oder durch Leichtsinn und Vermessenheit zur förmlichen Verachtung des Gesetzes und seines Urhebers selbst zu führen. Das ist der Rigorismus in seinen logisch, psychologisch und theologisch nothwendigen Consequenzen. Extrema se tangunt. Wie Alles, was seinen Daseinsgrund im Jansenismus, dieser heuchlerischsten und deßhalb verderblichsten aller Häresien hat, beginnt er sein Werk unter dem Scheine der größten sittlichen Strenge, und langt schließlich bei der furchtbarsten Erscheinungsform seines conträren Gegensatzes, des Laxismus, an, indem er seine Adepten zum schuldbarsten und sträflichsten Widerspiel christlicher Sitte, Tugend und Vollkommenheit treibt — zur Sünde wider den hl. Geist.

5. Zwei Categorien von Zweifelsfällen. Aus diesem mißlungenen Versuche des Tutiorismus zur Lösung unseres Problems ergibt sich, wenn mit der Erkenntniß des Mißerfolges seiner Bemühungen sich die weitere Einsicht in dessen tiefsten Grund verbindet, für die richtige Beantwortung unserer Frage wenigstens die eine hochwichtige Lehre: Zur richtigen Beurtheilung wesentlich verschieden gelagerter Verhältnisse kann, wie sonst, so auch hier unmöglich ein und dasselbe Princip maßgebend sein. In der That kann gar nicht nachdrücklich genug betont werden, daß alle Fälle, in welchen überhaupt spekulativer Zweifel denkbar ist, nichts weniger als gleichartiger Natur sind, sondern sich vor Allem in zwei große Klassen scheiden, welche, grundwesentlich von einander verschieden, eben deßhalb auch von verschiedenen Principien beherrscht sind und beherrscht sein müssen. Die Fragen dieser beiden Categorien nach einer und derselben Schablone entscheiden wollen, hieße das Wesen der Dinge verkennen und das Unmögliche anstreben. Es hieße ebenso vernunftwidrig handeln, wie wenn man die Legitimität des hypothetischen Schlusses nach dem Grundgesetze des ausgeschlossenen Dritten, oder die formale Richtigkeit des disjunktiven nach dem Princip des hinreichenden Grundes prüfen und beurtheilen wollte. Oder, um einen näher liegenden Vergleich zu wählen: Es wäre ebenso ungereimt, wie wenn man die moralische Bedeutung eines Aktes lediglich nach den Grundsätzen des strengen



Rechts bemessen, oder umgekehrt den rechtswidrigen Charakter einer Handlung durch den Beweis darthun zu können vermeinte, dieselbe stehe nicht durchaus in Einklang mit den Forderungen des Sittengesetzes. Moral und Recht ist eben zweierlei, und die Begriffe von Sünde und Verbrechen oder Vergehen sind ebenso wenig congruent.

Ganz ähnlich in unserer Frage. Ja es ist unseres Erachtens ein kaum wieder gutzumachender Mißgriff in der Darstellung des Moral-Systems, wenn nicht mit all' dem Nachdrucke, der ihr gebührt, auf die gewaltige Verschiedenheit jener beiden Sphären hingewiesen wird, von welchen die eine nach den Lehren der natürlichen Ethik wie der christlichen Moral ganz und ausschließlich durch das Princip des Tutiorismus beherrscht ist, während in der andern ebenso ausschließlich und ausnahmslos der probabilistische Gedanke zu dominiren berechtiget ist. Unterbleibt dieser Hinweis entweder ganz, oder doch am geeigneten Orte, so ist es um die Klarheit der systematischen Entwicklung geschehen, und die Confusion muß Meisterin in der Hütte werden. Einer Wolke von ganz erklärlichen Bedenken und Einwürfen ist Thür und Thor geöffnet. Der probabilistische Grundsatz, welcher seinem innersten Wesen nach im vollsten Sinne des Wortes nicht nur ein wahrer, sondern ein wahrhaft großer, mit den Planen Gottes, wie mit der Natur und Bestimmung des Menschen, mit Gottes Gesetz und des Menschen Freiheit in den realsten und dabei praktischsten Beziehungen stehender **Gedanke** ist, hört aus Mangel an geeigneter Beleuchtung für die Meisten dann geradezu auf, ein solcher zu sein. Er wird ihnen zum elenden Nothbehelf und dient ihnen höchstens als eine Art armseligen Auskunftsmittels, zu dem man mit einem gewissen Gefühle des Mißbehagens und Mißtrauens selbst in den wichtigsten Fragen des sittlichen Lebens seine Zuflucht nimmt, wenn man sich von den Principien im Stich gelassen wähnt. Was soll aber auch ein denkender Mensch zu einem Grundsatze sagen, den man zuerst mit einigen losen Argumenten und Citaten oder auch mit einer Kette von Syllogismen, welche einem Rattenkönig mehr ähnlich sieht als einer regelrecht formirten Schlußreihe, beweist oder vielmehr plausibel macht, von dem man aber hintendrein lehrt, ein Mal habe er Geltung und Anwendbarkeit und ein anderes Mal wieder nicht? Wie soll man die wirkliche Ueberzeugung von der

Wahrheit eines Princips gewinnen, von dem es angeblich, und zwar laut Aussage seiner eigenen Vertheidiger, so und so viel Ausnahmen gibt, da doch nach den elementarsten Begriffen der Logik Principien oder Grundsätze zum Unterschied von andern Sätzen eben Regeln ohne Ausnahmen sind? Ist es unter solchen Umständen zu verwundern, wenn nicht selten die Jünger der Moral gerade in Bezug auf das Lehrstück, welches häufiger als irgend ein anderes in der Theorie zur Sprache und im Leben zur Anwendung kommt, in einer bedauerlichen Unklarheit verbleiben? Ja es dürfte kaum gefehlt sein, wenn man die ganz überraschende und fast unerklärliche Unsicherheit, welche selbst Meister im Fach, Männer, deren große Verdienste um die Pflege und Förderung der Moral in andern Beziehungen über allen Zweifel erhaben sind, bei der Darstellung des Moral-Systems bekunden, wenigstens zum guten Theile darauf zurückführt, daß sie nie zu einer wirklichen Ueberzeugung von der principienhaften Wahrheit des probabilistischen Gedankens gelangt sind. Das Hauptmittel aber, diese Ueberzeugung zu gewinnen, ist unseres Dafürhaltens, wie gesagt, neben dem eigentlichen Beweise für das probabilistische System nachdrücklichste Betonung der in der Natur der Sache selbst begründeten Verschiedenheit zwischen dem Herrschaftsbereiche des Tutiorismus und des Probabilismus. Suchen wir also vor Allem die natürlichen Grenzen dieser zwei Gebiete genau zu bestimmen durch Ausscheidung der beiden oben erwähnten Classen von Fragen, bezüglich deren überhaupt spekulativer Zweifel möglich ist. Es werden sich dann von selbst alle jene Fälle, welche man als „Ausnahmen" von der probabilistischen Regel aufzuzählen pflegt, nebst vielen andern als solche erweisen, bei welchen für einen vernünftigen Menschen von einer Lösung durch Probabilismus, Probabiliorismus oder Gott weiß was für ein anderes System aus dem einfachen Grunde gar nicht die Rede sein kann, weil sie ihrer Natur nach evident zur Domäne des Tutiorismus gehören.

6. Formulirung der Grundfrage beider Categorien. Die eine jener beiden Categorien nun umfaßt alle jene Fälle, in welchen es sich ausschließlich um die Frage handelt, deren Genesis wir oben unter Nro. 1 kurz entwickelten, und welche wir genau so formuliren können: Wie komme ich zu der vom Sittengesetze absolut geforderten Gewißheit, daß, wenn ich so oder so handle,

dieses mein Thun und Lassen mit den Forderungen eines vielleicht (probabiliter oder probabilius) bestehenden Gesetzes nicht in Widerspruch gerathe und ich also nicht sündige? Es ist dieß die sogenannte quaestio de solo licito vel illicito.

Im Gegensatz hiezu gestaltet sich in allen Fällen der andern Categorie die auf Grund des spekulativen Zweifels entstehende Frage jedes Mal und nothwendig zu folgender Doppelfrage (wenn nicht gar, wie wir sehen werden, durch die Lage der Sache deren erstes Glied ganz in Wegfall kommt): Wie komme ich zu der vom Sittengesetze unbedingt geforderten Gewißheit, daß, wenn ich so oder so handle, dieses mein Handeln nicht nur nicht mit den Forderungen eines vielleicht bestehenden Gesetzes in Widerspruch gerathe, sondern ich zugleich durch mein Handeln die mir zweifellos obliegende Pflicht erfülle, Alles, was in meinen Kräften steht, zu thun, um die Erreichung eines bestimmten Zweckes sicherzustellen?

Der wesentliche Unterschied dieser beiden Fragen liegt auf flacher Hand, und läßt sich mit Anwendung der bekannten Ausdrücke der Schule ganz prägnant so angeben: In allen Fällen der einen Klasse handelt es sich lediglich um die Antwort auf eine Frage de necessitate praecepti dubii; hingegen in allen Fällen der andern Klasse stets um eine Frage de necessitate medii, welche ihrerseits eine Frage de necessitate praecepti certi involvirt, und überdieß nicht selten nebenbei um eine zweite Frage de necessitate praecepti dubii.

Die Aufgabe der Wissenschaft und speciell des Moral-Systems gestaltet sich demnach unläugbar zu einer doppelten, nämlich für jede dieser zwei Ordnungen das sie beherrschende Princip zu finden, und mit durchschlagenden Argumenten darzuthun, daß in ihm wirklich der Schlüssel zur Lösung aller entsprechenden Fälle gegeben sei.

7. Berechtigung des tutioristischen Princips. Ziehen wir zunächst die oben an zweiter Stelle genannte Categorie von Fällen und die ihnen zu Grunde liegende Frage in Betracht, weil wir damit unsere Auseinandersetzung dem Tutiorismus gegenüber durch Zuerkennung der seinem Princip in Wahrheit zukommenden Gerechtsame zum Abschluß bringen können. Uebrigens sind sachlich in diesem Punkte alle orthodoxen Theologen einig. Warum? Das zeigt sofort ein Blick auf die Genesis der Grundfrage dieser Categorie:

Dieselbe entsteht nämlich jedes Mal, aber auch nur dann, wenn die vorzunehmende oder zu unterlassende Handlung nicht nur als solche unter der Herrschaft des Sittengesetzes steht (wie z. B. die Verrichtung eines jeden Gebetes), sondern zugleich eine zweite wesentliche Beziehung zu demselben hat, welche dadurch geschaffen ist, daß diese Handlung ihrer Natur nach Mittel zur Erreichung eines bestimmten Zweckes ist, den das handelnde Subjekt mittelst Vornahme oder Unterlassung derselben entweder unter dem Titel der prudentia allein, oder zugleich unter einem oder mehreren andern Titeln zu erreichen zweifellos verpflichtet ist. Ist nämlich der betreffende Zweck lediglich gesetzt durch einen freien Willensentschluß, also einfachen Vorsatz des Handelnden selbst, so steht es natürlich in dessen Befugniß, aus entsprechenden Gründen auf seinen Entschluß und damit sowohl auf den vorgesetzten Zweck als auf die Anwendung der zu dessen Erreichung nothwendigen Mittel Verzicht zu leisten. (Beispiel: Der Entschluß, einen Ablaß zu gewinnen durch Verrichtung eines dazu dienlichen Gebetes). Hält er dagegen seinen Entschluß und damit den angestrebten Zweck aufrecht, so ist es schon unzweifelhaft Gebot der Klugheit, auch die zur Erreichung des Zweckes nothwendigen Mittel anzuwenden. (In unserm Falle: das Gebet auf solche Weise zu verrichten, wie es die Kirche zur Gewinnung des Ablasses verlangt). Ist endlich der zu erreichende Zweck nicht die Frucht eigener freier Entschließung, sondern dem Menschen von Gott selbst, sei es durch natürliches, sei es durch positives Gebot, vorgesetzt und somit dessen Erreichung zur Pflicht gemacht, so ist der Mensch nicht nur unter dem Titel der Klugheit, sondern, je nachdem die Erreichung des Zweckes absolut oder relativ pflichtmäßig ist, mehr oder minder strenge unter einem oder mehreren andern Titeln zugleich zur Anwendung aller in seiner Macht stehenden Mittel zweifellos verpflichtet. (Beispiel: Aussprache der die Form ausmachenden Worte bei Spendung der einzelnen Sakramente). Denken wir ihn uns also bei Vornahme einer solchen Handlung im Zustande spekulativen Zweifels, und darum schlechterdings unvermögend, mittelst der veritas certo cognita zur sententia simpliciter tuta zu gelangen, so ist es sonnenklar, daß er unzweifelhaft verpflichtet ist, jene opinio zur Richtschnur seines Handelns zu machen, durch welche die Erreichung des Zweckes (z. B. die giltige Absolution des Pönitenten) ganz

sichergestellt und die diesbezüglich ihm zweifellos obliegende Pflicht gewiß erfüllt wird. Für die Entscheidung aller Zweifelsfälle dieser Categorie gilt daher unbedingt und ausnahmslos das Princip: „In dubio pars tutior est sequenda", d. h.: In jedem Falle, wo du dich zur Erreichung eines bestimmten Zweckes sicher verpflichtet weißt, gleichviel ob nebenbei noch ein anderes dich blos vielleicht verpflichtendes Gesetz mit in Frage kommt oder nicht, ist es gewiß, daß von der wirklichen Erreichung dieses Zweckes nur Unmöglichkeit dich entbinden kann. Du bist also gewiß verpflichtet, wenn du ein schlechthin sicheres Mittel (medium tutum) zur Erreichung des Zweckes nicht erkennst, dasjenige anzuwenden, welches das relativ Sicherere (medium tutius) ist, mögen im Vergleich mit ihm die andern probabiliter, probabilius oder auch probabilissime zur Sicherung des Zwecks genügend sein. Nur in den Fällen, in welchen die opinio probabilissima wirklich in das Gebiet der certitudo hinüberreichte, somit der sententia moraliter certa im strengen Sinne wahrhaft äquivalent wäre, würde eben deßhalb auch diese die nothwendige Sicherheit geben und damit zur sententia simpliciter tuta werden.

8. Herrschaftsbereich des tutioristischen Princips. Aus dem Vorstehenden ergibt sich klar, für welche Categorie von Zweifelsfällen das tutioristische Princip allein den Schlüssel zur Lösung bietet, und wie weit demnach die Sphäre seiner legitimen Herrschaft reicht. Will man im Interesse der Klarheit und praktischen Uebersicht innerhalb dieses Bereiches eine weitere Classifikation der verschiedenen denkbaren Fälle dieser Art eintreten lassen, so kann dies, ohne daß man sich auf das Gebiet der eigentlichen Casuistik zu verlieren braucht, nach folgenden Gesichtspunkten in adäquater Weise geschehen.

Die sittliche Alleinberechtigung des tutioristischen Princips ist unläugbar:

I. für alle jene Fälle, in welchen es sich ausschließlich um eine Frage de necessitate medii et praecepti certi handelt.

Es muß also vor Allem Jeder stets das Sicherere wählen in Allem, was necessitate medii ad salutem (finem ultimum hominis) nothwendig ist. Beleuchten wir dies etwas näher durch

eines von vielen Beispielen. Daß es für den Erwachsenen necessitate praecepti nothwendig, also Gebot der christlichen Sittenlehre sei, explicite an die christlichen Grundgeheimnisse der Trinität und Menschwerdung zu glauben, d. h. eine dem Grade seiner Fassungskraft entsprechende gläubige Kenntniß von deren Inhalt zu besitzen, ist eine unter den katholischen Theologen von jeher ausgemachte Sache. Hingegen ist es eine seit Jahrhunderten von den größten Gottesgelehrten erörterte Controverse, ob die fides explicita an diese beiden Geheimnisse auch necessitate medii ad salutem nothwendig sei [1]), also die Natur einer conditio sine qua non für die Erlangung der ewigen Seligkeit habe. Diese Frage ist bis zur Stunde eine offene. Sie befindet sich somit in einem Stadium der Diskussion, in welchem man nur mit Hinwegsetzung über die klarsten Vorschriften der Logik und Moral (vgl. oben Nro. 1) die eine oder andere der sich entgegenstehenden „Meinungen" als spekulativ gewiß ausgeben könnte, wenigstens in solange, als man nicht mindestens ein logisch durchschlagendes Argument in die eine oder andere Wagschale zu werfen vermag. Es liegt hier also ein Fall spekulativen Zweifels in Bezug auf eine Leistung des Menschen vor, deren einfache Pflichtmäßigkeit außer Frage steht, von welcher es aber fraglich ist, ob ihr nach Gottes Ordnung die Natur und Bedeutung eines Mittels eigne, ohne das der Mensch seinen letzten Zweck, die ewige Seligkeit, schlechterdings nicht erreichen könne. So steht die Frage in der Theorie. Wie also, wenn im Leben, was ja leider immerhin geschehen kann, diese Frage praktisch wird? Wie wird z. B. der Seelsorger sich einem Gläubigen gegenüber zu verhalten haben, von dem er sich überzeugt, daß ihm die nothwendige Kenntniß der genannten zwei Geheimnisse abgeht? Wird er etwa, mit Berufung darauf, daß es eine wahrscheinliche oder wahrscheinlichere Meinung ist, der Mensch könne auch ohne jene Kenntniß zum Heile gelangen, in irgend einem Falle (den der eigentlichen Unmöglichkeit, die Sache zu ändern, natürlich ausgenommen) den Betreffenden in unverschuldeter Unwissenheit belassen dürfen? Das ginge wohl unter Umständen (z. B.

---

[1]) Der hl. Alphonsus hält mit Collet und Antoine die bejahende Antwort für wahrscheinlicher, während Ballerini mit Suarez und Lugo die sententia negans als probabilior erachtet.

bei einem Sterbenden) an, wenn es sich um Lehrstücke handelte, die der Mensch blos necessitate praecepti explicite zu glauben braucht. Denn die Noth kennt kein Gebot, und gewiß hat noch nie ein vernünftiger Seelsorger die letzten Augenblicke eines Sterbenden zu einem Unterrichte über die blos necessitate praecepti explicite zu glaubenden Artikel des apostolischen Symbolums u. dgl. verwendet. Unmöglich aber kann es angehen, wenn jene Kenntniß der zwei christlichen Grundgeheimnisse als Mittel zur Erlangung des ewigen Lebens auch nur möglicherweise nothwendig ist. Denn soll bei dieser Lage der Dinge der Mensch gewiß sein Ziel erreichen, dann muß jenes Verfahren eingehalten werden, welches jede Möglichkeit ausschließt, dasselbe zu verfehlen, neben den zweifellos unerläßlichen müssen auch die möglicherweise nothwendigen Bedingungen erfüllt werden. Denn wie in der physischen Welt so kann man auch in der moralischen Ordnung der Erreichung eines Zweckes nur dann gewiß sein, wenn man neben den zweifellos auch die vielleicht nothwendigen Mittel zur Anwendung bringt, d. h. das Sicherere wählt und dem tutioristischen Princip sein Recht widerfahren läßt.

Wie in dem exponirten und hundert andern Fällen, in welchen die Erreichung des letzten Zieles unmittelbar in Frage steht, im Zweifel nur die via tutior sichere Gewähr für dessen wirkliche Erreichung bietet: genau so und aus durchaus analogen Gründen gibt auch, wenn es sich um irgend einen eigentlichen Mittelzweck zum ewigen Leben handelt, nur das tutioristische Princip die für wahrhaft sittliches Handeln nothwendige Bürgschaft. Es kann daher z. B. keinen Augenblick zweifelhaft sein, daß der Ungläubige oder Irrgläubige, welcher zweifelnd den verschiedenen Religionen oder Confessionen gegenübersteht, (soweit nicht ignorantia inculpabilis ihn entschuldigt) die strengste Verpflichtung hat, das Sicherere zu wählen. Denn ist er einmal zu der Ueberzeugung gelangt, daß die Umfassung der wahren Religion und das Bekenntniß des wahren Glaubens die conditio sine qua non für die Erlangung der ewigen Seligkeit, für ihn also Sache strenger Pflicht sei, so darf er nicht etwa, auf wahrscheinliche oder wahrscheinlichere Gründe gestützt, im Unglauben oder Irrthum sorglos verharren, sondern hat neben der Pflicht zum Gebete um Erleuchtung von Oben und zu ernster Forschung die weitere strenge Verpflichtung,

jener Religion sich zuzuwenden, welche ihm mit größerer Sicherheit die Erreichung des ewigen Lebens gewährleistet, d. h. der katholischen [1]). Daher die Censurirung der entgegenstehenden Lehre durch Innocenz XI. in dem Dekrete „Sanctissimus dominus noster“ 2. Mart. 1679 (sub Nro. 4): „Ab infidelitate excusabitur infidelis, non credens ductus opinione minus probabili“[2]).

Man hüte sich aber vor der gar nicht so selten vorkommenden irrigen Auffassung, in den vorstehenden und andern ähnlichen

[1]) Wer mit der Geschichte der Conversionen sich näher bekannt gemacht hat, weiß, wie oft, namentlich bei Gebildeten und in den Beweisgründen für ihre Irrlehre besser Unterrichteten, neben der Gnade Gottes oder vielmehr durch dieselbe gerade der Gedanke im Stadium des Zweifels sie immer wieder beunruhigte und endlich definitiv zur Bekehrung bestimmte, daß trotz aller Wahrscheinlichkeitsgründe, welche für ihre Sekte ihnen zu sprechen schienen, die katholische Kirche mit ihren Lehren und Heilsmitteln doch eine ganz andere Garantie als jene für die einstige Erlangung des ewigen Lebens biete. Die immer wieder sich aufdrängende sittliche Ueberzeugung, daß in diesen Dingen mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit Nichts geholfen, sondern der sicherere Weg zugleich der einzige zum Heile sei, führte sie, wenn auch oft erst nach längern Kämpfen, schließlich in den Schooß der Kirche. Im Uebrigen ist diese psychologische Thatsache ein sprechender Beweis für einen Punkt, auf den wir später noch eingehend zu sprechen kommen werden: Je schwieriger es ist, in reflexer Weise die verschiedenen Principien, deren Gesammtheit das Moral-System ausmacht, in ihrer innern Klarheit, Einheit und wechselseitigen Beziehung zu durchschauen, desto leichter findet sich mit ihnen das schlichte, christliche Gewissen durch seine direkte Erkenntniß in praktischer Anwendung zurecht. Das gilt vom tutioristischen Princip gerade so wie von dem des Probabilismus.

[2]) Ganz treffend bemerkt dazu Ballerini (Gury ed. Rom. III. pag. 53): „Cave tamen, ne hinc concludas, quempiam, cum de fide agitur, obligari ad adhaerendum opinioni, licet probabiliori. Nam ab eodem Innocentio XI. proscripta est sententia (Prop. 21) quod assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stet cum notitia solum probabili revelationis, et cum formidine, qua quis formidet, ne non locutus sit Deus. Id unum ergo ex quarta illa prop. damnata concludes, infidelem illum non excusari, si ductus opinione probabili tranquille maneat in sua secta; gravi enim deesset obligationi adhibendi sollicite ea media, quibus ad veritatem pertingat“.

Fällen, werde von den Theologen die Alleinberechtigung des tutioristischen Princips deßhalb behauptet, weil sich's in ihnen unmittelbar oder mittelbar um das unum necessarium, um das Allerwichtigste des Menschen handle. Gott bewahre! Um dieses handelt es sich ja auch in tausenden von Fällen, in welchen unbestritten nach dem probabilistischen Grundsatze zu entscheiden ist, z. B. bei jeder Controverse über den schwer sündhaften Charakter einer Handlung oder Unterlassung. Nicht darin, daß in den oben angedeuteten Fällen der finis ultimus, das ewige Leben, in Frage kommt, sondern lediglich darin, daß es sich überhaupt um die Wahl eines Mittels zur Erreichung eines Zweckes handelt, welcher nothwendig erreicht werden muß (und der rein zufällig in diesen Fällen der höchste und letzte des ganzen Menschen ist), liegt der Grund für die einstimmig behauptete Alleinberechtigung des tutioristischen Princips. Wo immer daher einerseits die Erreichung irgend eines, sei es natürlichen, sei es übernatürlichen Zweckes zweifellose Pflicht, und andererseits ein schlechthin sicheres Mittel zu dessen Erreichung nicht gegeben ist, besteht die strenge Verpflichtung, das Sicherere zu wählen, wenn auch nach Lage der Dinge vielleicht unter minder schwer verpflichtenden Titeln, als da, wo die Erreichung des letzten Zieles direct in Frage steht. Denken wir uns, um nur ein Beispiel dieser Art anzuführen, einen Fährmann, welcher ernsten Zweifel hegt, ob die Tragkraft seines Nachens nicht versagen werde, wenn er es wagt, auf einmal eine größere Anzahl von Personen über einen Strom zu setzen. Wird er, gestützt darauf, daß es doch vielleicht (probabiliter oder probabilius) glücklich gelingen werde, sein eigenes und das Leben Jener, die in gutem Glauben seinem Kahne sich anvertrauen, auf's Spiel setzen dürfen? Gewiß nicht. Denn er ist nicht Herr seines eigenen Lebens, also in dieser Hinsicht gebunden durch die unzweifelhafte Pflicht der Selbsterhaltung. Den Andern aber hat er nicht nur unter dem Titel der Nächstenliebe, sondern überdies auf Grund stillschweigender Uebereinkunft seine Dienste so zu leisten, daß dabei ihr Leben nicht gefährdet wird [1]). In diesem

---

[1]) Bei dieser Gelegenheit sei nur im Vorübergehen daran erinnert, daß in den Fällen dieser Art der Pflichttitel sehr verschieden sein kann. Mitunter liegt z. B. die Quelle der strengen und zweifellosen Ver-

Falle handelt sich's, wie man sieht, um einen ganz natürlichen Zweck und um ein ganz natürliches Mittel. Allein die ganze Handlung steht unter der Herrschaft des Sittengesetzes und eventuell des tutioristischen Princips, so daß, wenn ein größeres Fahrzeug nicht zu haben ist, der Betreffende unzweifelhaft verpflichtet ist, das Sicherere zu wählen, d. h. durch mehrmaliges Ueberfahren sein Leben und das Leben der Andern sicher zu stellen. Im menschlichen Leben ist die Zahl ähnlicher Fälle Legion, und gehören hieher alle jene Beispiele, welche von den Moralisten aus dem Berufsleben des Priesters, des Beichtvaters, Notars, Verwalters, des Jägers, des Arztes und Chirurgen, des Richters (Nb. in civilibus)[1] u. s. w. angeführt zu werden pflegen. Es ist also, um Alles kurz zusammenzufassen, ein Jeder im Falle ernsten Zweifels über die Vornahme oder Unterlassung irgend einer Handlung stets verpflichtet das Sicherere zu wählen, so lange er nicht (wenigstens moralisch) gewiß ist, daß dadurch nicht ein Schaden erwachsen oder ein Vortheil vereitelt werde, den er zu verhindern, respektive zu bewirken zweifellos verpflichtet ist.

So viel über diese Classe von Fällen, in welchen es sich ausschließlich um eine Frage de necessitate medii et praecepti certi handelt.

Ebenso unläugbar ist aber die sittliche Alleinberechtigung des tutioristischen Princips

II. für all' jene Zweifelsfälle, in welchen man verpflichtet ist, etwas zu thun oder zu lassen, damit ein Zweck, zu dessen Erreichung man gewiß verpflichtet ist, wirklich erreicht werde, wenn auch

---

pflichtung, so zu handeln, daß ein bestimmter Zweck sicher erreicht werde, und die daraus erwachsende Pflicht, im Falle man media simpliciter tuta zu dessen Erreichung nicht besitzt, tutiora zu wählen, in einem Gebote der Selbstliebe u. dgl., nicht selten aber auch, wenn es sich um eine Handlung oder Unterlassung zu Gunsten eines Andern fragt, in einem ausdrücklichen oder stillschweigenden Contrakte oder sonst einem Gebote der strengen Gerechtigkeit. Dann, aber auch nur dann — natürlich servatis servandis — Restitutionspflicht!

[1] Auf den Richter und die bei Ausübung seines Amtes in Zweifelsfällen maaßgebenden sittlichen Bestimmungen werden wir bei der Beweisführung für die Wahrheit des probabilistischen Princips eigens zu sprechen kommen.



diese durch den Zweifel entstehende Frage de necessitate medii et praecepti certi nebenbei zufällig mit einer zweiten de necessitate praecepti dubii verknüpft ist. Denn mag in diesen Fällen die letztere Frage isolirt und für sich betrachtet noch so disputabel sein und daher theoretisch von den Einen aus guten Gründen so und von Andern vielleicht aus noch bessern Gründen anders beantwortet werden, — sobald sie einmal in realer und unlöslicher Verbindung mit der erstern Frage auftaucht, geht eben deßhalb praktisch ihre eigene Lösung in der Lösung dieser auf. Mag es also z. B. theoretisch noch so wahr sein, daß dies oder jenes probabiliter oder probabilius materia apta für ein Sakrament sei, und insoferne folglich das praeceptum, sich derselben nicht zu bedienen, zweifelhaft sein, — neben dieser necessitas praecepti dubii, und untrennbar mit ihr verbunden, steht die necessitas medii et praecepti certi, welche verlangt, daß das Sakrament auf alle Fälle gültig gespendet, also im Falle des Zweifels das Sicherere gewählt werde. Ueberhaupt eröffnet sich in dieser Richtung gerade bei der Verwaltung der Sakramente dem tutioristischen Princip ein weites Herrschaftsgebiet. Hat ja der Ausspender der Sakramente stets seines Amtes so zu walten, daß das betreffende Sakrament einerseits gültig (valide) zu Stande komme, und die heilige Handlung andererseits in vorschriftsmäßiger und würdiger Weise (licite et digne) vollzogen werde. Er muß also bei jedem Zweifel betreffs der zur Gültigkeit der Sakramente [1]) gehörigen Erfordernisse sich an die opinio tutior halten, wenn es nicht sententia simpliciter tuta ist, daß die Kirche ihrerseits den sonst möglicher Weise entstehenden Mangel suppliren könne und wolle. Letzteres trifft bekannter Maaßen thatsächlich nur in zwei Fällen zu: wenn nämlich der Beichtvater unter Umständen aus einem schwerwiegenden Grunde sich veranlaßt sieht, mit zweifelhafter Jurisdiction die

[1]) Selbstverständlich gilt dies von allen Sakramenten, weil ja bei allen derselbe Grund obwaltet. Daher durch Innocenz XI. der Satz verworfen: „Non est illicitum, in Sacramentis conferendis sequi opinionem probabilem de valore sacramenti, relicta tutiore, nisi id vetet lex, convento aut periculum gravis damni incurrendi. Hinc sententia probabili tantum utendum non est in collatione baptismi, ordinis sacerdotalis aut episcopalis."

Lossprechung zu ertheilen, und wenn es sich um ein zweifelhaftes impedimentum juris ecclesiastici oder zweifelhafte Delegation des assistirenden Priesters beim Sakramente der Ehe handelt.

Es erübrigt endlich, im Vorübergehen noch auf eine dritte Classe von Fällen besonders hinzuweisen. Nicht als ob dieselben irgendwie specifisch von den bereits erwähnten sich unterschieden, oder der Grund, weßhalb sie ihre Lösung durch das Princip des Tutiorismus fordern, ein anderer wäre als bei jenen. Lediglich der Umstand, daß in ihnen nicht nur ein Zweck, sondern gleichzeitig eine Mehrzahl neben einander laufender, oder gar sich kreuzender und bis auf einen gewissen Grad sich ausschließender Zwecke durch die Wahl der entsprechenden media tutiora zu sichern ist, läßt es gerathen erscheinen, diese Fälle besonders hervorzuheben. Wie die schwierigsten, sind sie auch die instruktivsten, weil sie gewissermaßen auf einen Blick die Herrschaft des tutioristischen Princips nach verschiedenen Richtungen hin erkennen lassen. Will man auch diese Fälle unter eine Regel subsumiren, so kann man sagen: Die Alleinberechtigung des tutioristischen Princips ist unläugbar

III. für alle jene oft sehr verwickelten Fälle, in welchen man so handeln muß, daß durch Vornahme einer und derselben Handlung die Erreichung nicht nur eines, sondern mehrerer Zwecke zugleich möglichst sicher gestellt werde.

Praktisch kommen auch diese Fälle am häufigsten bei der Verwaltung der Sakramente vor. Für die Casuistik eröffnet sich hier ein weites Feld, um zu zeigen, wie der Seelsorger zu verfahren hat, damit er, namentlich wo Gefahr im Verzuge ist, einerseits das ewige Heil der Seelen und andererseits die Giltigkeit der Sakramente nach Möglichkeit sicher stelle. Von unserm Standpunkte aus sei nur darauf hingewiesen, daß in solchen Fällen das Augenmerk vor Allem darauf gerichtet werden muß, in welchem Verhältnisse der Ordnung zu einander die verschiedenen Zwecke stehen, deren gleichzeitige Erreichung möglichst zu sichern ist, daß hier die Lehre von der bedingten Spendung der Sakramente zu einer ganz besondern praktischen Bedeutung kommt, daß endlich die gottgewollte Bestimmung der Sakramente, Gnadenmittel für den letzten Zweck des Menschen zu sein (der von den Theologen mit Recht so nach-

drucksvoll betonte Satz: Sacramenta propter homines) sich kaum je in einem schönern und tröstlicheren Lichte zeigt als hier.

9. Grenzen des tutioristischen Gebietes. Nachdem wir so in einer, wie uns scheint, principiell erschöpfenden Weise den Herrschaftsbereich des tutioristischen Princips festgestellt haben, sei es uns zum Abschluß unserer Auseinandersetzung mit den Tutioristen noch gestattet, zwei Bemerkungen beizufügen, welche unmittelbare Folgerungen oder Corollarien aus unserem oben entwickelten Beweise für die Wahrheit und Berechtigung des tutioristischen Gedankens in seiner Sphäre sind. Sie sind um so nachdrücklicher zu betonen, als durch sie eine ganze Reihe von mehr als einmal aufgetauchten Mißverständnissen und daraus entstandenen ganz unmotivirten Bedenken und Controversen abgeschnitten wird. Es kann nämlich unserer obigen Beweisführung zufolge gar keinem Zweifel unterliegen,

a) daß die Herrschaft des tutioristischen Princips in dem Augenblicke aufhört und aufhören muß, wo der nachgewiesene Titel seiner Berechtigung selbst hinfällig wird. Dies tritt aber jedes Mal ein, wenn in irgend einem Falle auf die eine oder andere Weise die früher bestehende necessitas medii und die mit ihr gegebene necessitas praecepti certi ganz außer Frage und Einfluß kommt, somit die ganze Frage zu einer bloßen quaestio de solo licito vel illicito wird. Daher die dem Ausdrucke nach wohl nicht ganz glückliche, aber inhaltlich ganz consequente und richtige Regel: Post factum non amplius valet tutiorismus (Beisp. u. a. bei Gury, cas. consc. de sacram. in gen. cas. IV);

b) daß bei Fragen in materia justitiae die Berechtigung des tutioristischen Princips um kein Haar weiter reicht, als bei allen andern. Denn wenn man auch nicht ganz mit Unrecht die mit dieser Tugend ihrem Wesen nach verknüpfte Wirkung, Jedem das Seinige zukommen zu lassen (also entweder zu geben oder zurückzuerstatten), als einen „Zweck“ bezeichnen kann, zu welchem die Akte dieser Tugend selbst im Verhältnisse des „Mittels“ stehen, so handelt es sich hiebei doch keineswegs um eine neben der Frage de necessitate praecepti dubii bestehende Frage de necessitate medii et praecepti certi, sondern gerade umgekehrt um die Erreichung eines Zweckes, der selbst zweifelhaft (dubius), dessen sittliche

Nothwendigkeit oder Nichtnothwendigkeit ganz und gar abhängig ist von der vorgängigen Lösung der Frage de necessitate praecepti dubii, der folglich mit der Bejahung oder Verneinung dieser Frage stehen oder fallen muß.

Gehen wir also nunmehr in einem folgenden Artikel an die Würdigung und Lösung dieser viel behandelten und viel mißhandelten Frage, indem wir den Beweis für die Wahrheit des probabilistischen Gedankens und für dessen Alleinberechtigung in seiner Sphäre liefern.

Der Cölibat eine apostolische Anordnung.

Von Professor G. Bickell.

In Betreff der Entstehung und Geschichte des kirchlichen Cölibats findet sich unter den katholischen Gelehrten eine nicht unerhebliche Meinungsverschiedenheit. Einige, wie Schelstrate, Tillemont, Natalis Alexander, Tournely, Walter, Hefele[1]), Probst[2]), halten die jetzige griechische Gesetzgebung im Wesentlichen für die ursprüngliche und lassen die jetzige lateinische erst im vierten Jahrhundert an ihre Stelle treten, obgleich sie zugeben, daß in den ersten Jahrhunderten viele, ja die meisten Kleriker der höheren Weihen freiwillig auf die Fortsetzung der früher eingegangenen Ehe verzichteten. Turrianus, Arcudius, Thomassin, Stilting, Duguet, Biner, Zaccaria, Phillips, Papp-Szilagyi[3]) und Jakob Schmitt[4]) halten dagegen die Verpflichtung der höheren Kleriker zur Continenz für eine apostolische Anordnung und deren Beschränkung auf die Bischöfe im Orient für eine erst später eingeführte Neuerung; dieser Ansicht haben sich auch gelegentlich Baronius, Bellarmin, Binius, Valesius, Muratori und Lämmer angeschlossen[5]). Im Folgenden wollen wir versuchen, unter besonderer Berücksichtigung des erst in neuester Zeit zugänglich gewordenen Materials, nament-

---

1) Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik, I, S. 122—139.

2) Kirchliche Disciplin in den drei ersten christlichen Jahrhunderten, S. 76—82.

3) Enchiridion juris ecclesiae orientalis catholicae, S. 322—330.

4 Der Priestercölibat, Münster 1870.

5 Einen sonderbaren Mittelweg schlägt Lupus ein, nach welchem nur der hl. Petrus in Rom die Continen höheren Kleriker eingeführt

lich der syrischen Patristik, die Richtigkeit dieser letzteren Ansicht zu erweisen.

Um zunächst einen festen Ausgangspunkt für unsere Untersuchung zu gewinnen, müssen wir den Zeitpunkt bestimmen, von wo an nach allseitigem Zugeständniß die gegenwärtige occidentalische, sowie orientalische Cölibatspraxis unbedingt feststeht. Dies ist für den Orient das Jahr 692, für den Occident das Jahr 385. In jenem Jahre beschloß das sogenannte Concilium quinisextum, die trullanische Pseudosynode zu Konstantinopel, daß Subdiakonen, Diakonen und Priester den ehelichen Verkehr mit ihren vor Empfang des Subdiakonats geheirateten Frauen fortsetzen dürften, und nur die Bischöfe auf denselben verzichten müßten, wobei es seitdem im Morgenland unverändert bis jetzt geblieben ist. Für das Abendland gewinnen wir einen ähnlichen festen Anhalt durch die uns noch erhaltenen päpstlichen Dekretalbriefe, deren ältester, ein Schreiben des h. Siricius an den Bischof Himerius von Tarragona aus dem Jahre 385, bereits die Verpflichtung der Bischöfe, Priester und Diakonen zu vollständiger Continenz einschärft. Von da an liefern uns die päpstlichen Dekretalen, die Kanones der abendländischen Konzilien und die Schriften der lateinischen Kirchenväter fast von Jahr zu Jahr eine ununterbrochene Reihenfolge von Zeugnissen für den Bestand und die Durchführung dieser Verpflichtung; und als später ehr- und pflichtvergessene Kleriker mit der Wuth der Verzweiflung an diesen ehrwürdigen Schranken zu rütteln wagten, da trat ihnen der unsterbliche Gregor VII. mit den Verordnungen seiner heiligen Vorgänger und der occidentalischen Konzilien unerschrocken entgegen, um das christliche Ideal und die Freiheit der Kirche zu retten.

Unsere Aufgabe beschränkt sich also darauf zu ermitteln, welche Vorschriften über den Cölibat im Occident vor 385 und im Orient vor 692 bestanden haben, ob also die lateinische Kirche seit Siricius eine frühere gelindere Praxis verschärft oder umgekehrt die griechische

habe, nicht aber die übrigen Apostel. Zur Zeit des nicänischen Konzils sei das römische Gesetz auch in den Patriarchaten von Alexandrien und Antiochien, im übrigen Orient aber nur für die Bischöfe angenommen worden. Leider steht von diesen merkwürdigen Ereignissen auch nicht ein Sterbenswörtchen in den Quellen!

Kirche die Strenge der ursprünglichen Disciplin gemildert habe. Der klareren Uebersichtlichkeit wegen seien zuerst diejenigen Punkte der kirchlichen Disciplin kurz erwähnt, worin Orient und Occident übereinstimmen, und welche denn auch ziemlich allgemein als apostolische, von jeher und überall in der Kirche beobachtete Vorschriften angesehen werden:

1) Das Verbot, solche, welche mehr als einmal verheiratet waren, in den Klerus aufzunehmen, ist bereits mit ausdrücklichen Worten im neuen Testament enthalten, da der h. Paulus sowohl von den Bischöfen und Presbytern (1. Timoth. 3, 2; Tit. 1, 6), als auch von den Diakonen (1. Timoth. 3, 12) verlangt, daß sie „eines einzigen Weibes Mann" (μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ) sein sollten. Dies kann nur von successiver, nicht von gleichzeitiger Bigamie verstanden werden, da letztere schon von den Staatsgesetzen verboten war und in Wirklichkeit gar nicht vorkam, auch 1. Timoth. 5, 9 von der zum Kirchendienst angenommenen Witwe (Diakonissin) gefordert wird, sie solle „eines einzigen Mannes Weib" sein, was von gleichzeitiger Bigamie verstanden einfach Unsinn ergeben würde. Anderen protestantischen Ausflüchten, wie z. B. es seien solche gemeint, welche sich nach einer Scheidung wiederverheiratet oder verbotenen Umgang unterhalten hätten, geschieht schon durch die bloße Erwähnung zu viel Ehre. Der neuere rationalistische Protestantismus, welcher sich von der Autorität der h. Schrift emancipirt hat und daher ihre Aussprüche nicht mehr so lange zu verdrehen braucht, bis sie mit der Dogmatik der Reformatoren übereinstimmen, hat dann auch die richtige Erklärung wieder anerkannt. Daß die Kirche theoretisch und praktisch die vom h. Paulus den Klerikern untersagte Bigamie stets von der successiven verstanden habe, bezeugen in den drei ersten Jahrhunderten Tertullian, Klemens von Alexandrien, der Verfasser der Philosophumena, Origenes, die apostolischen Konstitutionen und die schon im 2. Jahrhundert citirte „apostolische Kirchenordnung".

2) Auch das Verbot der Eheschließung für solche, welche bereits eine höhere Weihe empfangen hatten, ist stets von der ganzen Kirche im Orient, wie im Occident aufrecht erhalten worden. Selbst Sokrates, dieser erbitterte Feind des Cölibats (I, 11), und sein Nachbeter Sozomenus (I, 23) geben zu, daß „nach der alten Ueberlieferung der Kirche" kein bereits im Klerus Befindlicher

heiraten dürfe. Dasselbe bestimmen die apostolischen Konstitutionen (VI, 17) und der 27. apostolische Kanon. Der erste Kanon des Konzils von Neocäsarea (a. 314) bedroht einen sich verheiratenden Priester mit Absetzung. Dieselbe Maßregel setzt das gleichzeitige Konzil von Ancyra voraus, indem es ausschließlich Diakonen, und zwar nur in dem Falle, wenn sie vor ihrer Ordination dem Bischof ausdrücklich ihre Absicht, sich zu verheiraten, erklärt hatten, bei ihrer nachmaligen Vermählung von der Strafe der Deposition ausnimmt; ein Priester durfte also in keinem Falle heiraten. Uebrigens steht diese Nachsicht gegen die Diakonen ganz vereinzelt da. Schon im Anfang des dritten Jahrhunderts finden wir hierin eine so strikte Disciplin in der römischen Kirche, daß der Verfasser der Philosophumena unter seine Verleumdungen gegen den h. Papst Kallistus auch diesen Vorwurf aufnehmen zu sollen glaubte [1]: „Unter ihm fing man an, zweimal oder dreimal Vermählte als Bischöfe, Presbyter und Diakonen in den Ordo aufzunehmen, ja sogar, wenn etwa ein im Klerus Befindlicher heiratete, einen solchen im Klerus zu lassen, als ob er nicht gesündigt hätte". Es ist bemerkenswerth, daß bei der zweiten Anklage nur der allgemeine Ausdruck „im Klerus" steht, während bei der ersten ausdrücklich „Bischöfe, Presbyter und Diakonen" genannt werden. Hieraus läßt sich wohl folgern, Kallistus habe nur Subdiakonen, vielleicht gar nur den niederen Klerikern, bis auf welche in manchen Diözesen das Heiratsverbot ausgedehnt war [2], die Eheschließung gestattet.

3) Endlich stimmt die griechische Disciplin seit dem Quinisextum auch noch darin mit der lateinischen überein, daß sie die Bischöfe zu vollkommener Continenz verpflichtet. Wie es scheint,

---

[1] Philos. IX, 12 (Migne, Patrol. gr. XVI, 3386): *Ἐπὶ τούτου ἤρξαντο ἐπίσκοποι καὶ πρεσβύτεροι καὶ διάκονοι δίγαμοι καὶ τρίγαμοι καθίστασθαι εἰς κλήρους· εἰ δὲ καί τις ἐν τῷ κλήρῳ ὢν γαμοίη, μένειν τὸν τοιοῦτον ἐν τῷ κλήρῳ, ὡς μὴ ἡμαρτηκότα.*

[2] Daß in manchen Gegenden selbst die niederen Kleriker nicht heiraten durften, beweist der 14. Kanon des chalcedonensischen Konzils und der dritte des 5. karthagischen vom Jahre 401. Die Bischöfe Lupus von Troyes und Euphronius von Autun verboten nicht nur den Subdiakonen, sondern auch den Exorcisten, in ihrem Ordo eine Ehe zu schließen (vgl. Migne, Patr. lat. LVIII, 66).

ist die griechische Kirche auch in den drei oder vier dem Quinisextum vorhergehenden Jahrhunderten, während deren sie auf die Enthaltsamkeit der Presbyter und Diakonen allmählig verzichtete, doch bezüglich des ersten hierarchischen Ranges stets der alten Regel, welche Kaiser Justinian auch durch weltliche Gesetze einschärfte, getreu geblieben. Wenigstens beklagt der h. Epiphanius (adv. haer. 59) nur, daß an einigen Orten Priester, Diakonen und Subdiakonen das Kirchengebot überträten, welches sowohl ihnen als den Bischöfen den ferneren Umgang mit ihren Frauen untersagte; von unenthaltsamen Bischöfen war ihm also nichts bekannt. Der hl. Chrysostomus nahm eine Anklage gegen den Bischof Antoninus von Ephesus wegen ehelichen Verkehrs mit der eigenen Gattin an und erklärt in seiner 10. Homilie über den ersten Brief an Timotheus, ein Bischof müsse entweder jungfräulich oder Witwer sein oder seine Frau so haben, als ob er sie nicht hätte. Der Philosoph Synesius glaubte anfangs das ihm angebotene Episcopat nicht annehmen zu können, weil er sich weder von seiner Gattin trennen, noch auch wie ein Ehebrecher heimlichen Umgang mit ihr unterhalten wolle [1]). Selbst die Nestorianer, welche gegen Ende des 5. Jahrhunderts alle Ehebeschränkungen für ihren Klerus aufgehoben hatten, führten im Jahre 544 wenigstens für die Bischöfe wieder den Cölibat ein, obgleich sie sogar die vom h. Paulus vorgeschriebene klerikale Monogamie preisgaben. Auch der Häretiker Jovinian gab die Verpflichtung der Bischöfe zur Continenz zu.

Gleichwohl behaupten nicht wenige Gelehrte, der eheliche Umgang sei im Orient bis in's fünfte Jahrhundert selbst den Bischöfen erlaubt gewesen. Ihre Gründe sind, mit Weglassung einiger allzu schwachen, die folgenden:

a) Der hl. Ignatius (ad Polycarp. 5) warne jungfräuliche Asceten vor stolzer Selbstgefälligkeit und namentlich vor Ueber-

---

[1]) Unbegreiflicherweise hat man hieraus ein Argument gegen die gesetzliche Verpflichtung der Bischöfe zum Cölibat entnommen, unter der willkürlichen Voraussetzuug, Synesius habe auf jener Bedingung bestanden und sie durchgesetzt. Die andere Bedingung, welche der damals noch nicht getaufte Philosoph stellte, war bekanntlich, daß er an die Ewigkeit der Welt und die Präexistenz der Seelen glauben dürfe und die Lehre von der Auferstehung nicht anzunehmen brauche. Das hat man ihm doch gewiß nicht erlaubt?!

hebung über die Autorität des Bischofs. Daraus folgt aber noch nicht einmal, daß der Bischof jemals in der Ehe gelebt, noch weniger, daß er sie nach der Weihe fortgesetzt habe.

b) Der h. Gregor von Nazianz und seine beiden Geschwister eien während der bischöflichen Amtsverwaltung ihres Vaters geboren worden. Aber da der Vater erst im Jahre 325 Christ, um 329 Priester und Bischof wurde, und Gregor von Nazianz um 355 etwa dreißig Jahre alt war, so fällt seine Geburt mit der Taufe seines Vaters ungefähr zusammen, und bleibt auch für die beiden Geschwister noch reichliche Zeit vor der Weihe übrig. Wenn der Heilige im Gedicht über sein Leben den Vater zu sich sagen läßt: „Du hast noch nicht so lange gelebt, als mir Zeit der Opfer vergangen ist" (ὅσος διῆλθε θυσιῶν ἐμοὶ χρόνος), so haben wir die geistlichen Opfer des Christen und die Theilnahme an der eucharistischen Opferfeier zu verstehen, wie ja der h. Gregor auch einmal von den Opfern (θυσίαι) seiner Mutter spricht (Carm. de rebus suis, v. 417). Er war also nur nach der Taufe, nicht nach der Weihe seines Vaters geboren.

c) Der 6. apostolische Kanon verbiete allen höheren Klerikern, auch den Bischöfen, ihre Frauen unter dem Vorwand der Behutsamkeit zu verstoßen. Aber hier wird bloß verboten, die Gattin aus dem Hause zu stoßen und hilflos zu lassen[1]). Vom ehelichen Umgang ist hier gar nicht die Rede, und läßt sich daher auch nicht bestimmen, wie der sehr späte Verfasser dieses apokryphen Machwerkes darüber urtheilte. Wahrscheinlich wird er ihn den Priestern und Diakonen gestattet haben, aber sicherlich nicht den Bischöfen.

d) Sokrates behaupte (hist. eccl. V, 22), daß zwar viele orientalische Kleriker freiwillig Enthaltsamkeit übten, viele andere aber, sogar Bischöfe, noch während ihrer Amtsverwaltung Nachkommen erhielten, da dies durch kein Gesetz verboten sei. Derselbe Geschichtsschreiber zähle auch die Bischöfe zu denjenigen Klerikern, welchen das Konzil von Nicäa die Fortsetzung des ehelichen Verkehrs gestattet habe, und Sozomenus bestätige diese Angabe. Daß

---

[1]) Den besten Kommentar gibt der h. Leo I. (ep. 167 ad Rusticum, Migne LIV, 1204): Ut de carnali fiat spirituale conjugium, oportet eos nec dimittere uxores, et quasi non habeant, sic habere; quo et salva sit caritas connubiorum et cesset opera nuptiarum.

auf das Gerede des Häretikers Sokrates und seines treuen Echos Sozomenus über den Cölibat überhaupt nichts zu geben ist, werden wir später nachweisen; betreffs der von ihm behaupteten Berechtigung der orientalischen Bischöfe zur Incontinenz dürfte wohl Niemandem die Wahl zwischen der Affirmation eines Sokrates und der Negation der h. Väter Epiphanius und Chrysostomus, welche durch die Thatsache des Synesius bestätigt wird, schwer fallen.

Wir kommen nun zu dem Unterschied zwischen der jetzigen griechischen und der lateinischen Cölibatsdisciplin. Während nämlich die letztere nicht nur von den Bischöfen, sondern auch von den Priestern, Diakonen und Subdiakonen [1]) unbedingt die Aufhebung des ehelichen Umgangs verlangt, gestattet erstere allen Klerikern bis zum Presbyterat einschließlich dessen Fortsetzung, indem sie sich mit dem alttestamentlichen Auskunftsmittel einer zeitweiligen Continenz begnügt. Es fragt sich nun, welche Disciplin die ältere und ursprüngliche ist, ob also die lateinische Kirche die vollständige Continenz den Priestern und Diakonen durch eine Verschärfung der früheren Bestimmungen auferlegt habe oder den apostolischen Vorschriften treu geblieben sei, von denen sich die griechische Kirche im Laufe der Zeit immer mehr entfernte. Wir schließen uns entschieden der letzteren Meinung an, indem wir folgende Thesen aufstellen:

1) Die Verpflichtung auch der Presbyter und Diakonen zur Continenz rührt im Abendland nicht erst vom h. Siricius, sondern schon von den Aposteln her.

2) Dieselbe Verpflichtung bestand auch im Morgenland von der apostolischen Zeit an, wurde aber hier seit dem vierten Jahrhundert allmählig außer Acht gesetzt.

Indem wir mit dem Beweise der ersten These beginnen, müssen wir zunächst darauf hinweisen, auf wie rein zufälligen Umständen es beruht, daß uns vom Jahre 385 an zahlreichere Zeugnisse für den Cölibat zu Gebote stehen, als aus dem vorhergehenden Zeitraum. Vor allem hat man dies dem Zufalle zu verdanken,

---

[1]) In Rom selbst waren die Subdiakonen wohl von jeher (wie nach Epiphanius auch im Orient) zur Continenz verpflichtet, obgleich wir dieß zuerst von Leo I. (ep. 14 ad Anastas.) erfahren. Die meisten übrigen Gegenden des Abendlandes führten aber diese Disciplin nachweisbar erst allmählig seit dem 5. Jahrhundert ein.

daß uns von diesem Jahre an die päpstlichen Dekretalbriefe noch vorliegen, während die früheren verloren gegangen sind. Denn daß auch schon die Vorgänger des h. Siricius auf dem apostolischen Stuhl ihr Hirtenamt durch solche autoritative Sendschreiben auszuüben pflegten, erfahren wir vom h. Hieronymus, welcher dem h. Damasus behilflich war, die Anfragen (consultationes) des Orients und Occidents zu beantworten. Wenn also gleich die älteste der noch vorhandenen päpstlichen Dekretalen größtentheils eine energische Einschärfung des Cölibats ist, wenn Siricius, Innocenz I., Leo der Große und ihre Nachfolger so häufig auf dasselbe Thema zurückkommen, so ist gewiß nichts willkürlicher und verkehrter, als deshalb den h. Siricius für den Urheber dieses Gebotes zu halten; im Gegentheil müssen wir von vornherein voraussetzen, die früheren Dekretalen würden, wären sie uns nicht verloren gegangen, ganz dieselben Bestimmungen enthalten. Ferner ist zu beachten, daß alle occidentalischen Konzilien, deren Kanones noch vorhanden sind, bis auf die von Elvira, Arles, Karthago, Valence und Saragossa, der Zeit nach 385 angehören, so daß wir für die frühere Periode gerade des reichhaltigsten Quellenmaterials für die Geschichte des Cölibats fast ganz entbehren müssen. Hier sind wir aber nicht, wie bei den Dekretalen, betreffs der früheren Zeit auf einen bloßen Wahrscheinlichkeitsschluß beschränkt, sondern können auf die alsbald zu besprechende Thatsache hinweisen, daß gerade das älteste dieser fünf Konzilien allen Klerikern der höheren Weihen auf's entschiedenste vollständige Continenz gebietet.

Daß die Dekretalen und Kanones, welche seit 385 im Abendland den Priestern und Diakonen Enthaltsamkeit vorschreiben [1]),

---

[1]) Da der Bestand des Cölibats im Occident seit 385 von Niemandem geleugnet wird, so wäre ein eingehender Beweis überflüssig. Doch seien hier kurz die päpstlichen Schreiben, Konzilienkanones und patristische Zeugnisse von Siricius bis Leo I., also von 385 bis 461, citirt, welche auch den Priestern, und Diakonen die Fortsetzung des ehelichen Umgangs nach ihrer Ordination untersagen. Für Italien thun dies indirekt alle päpstlichen Dekretalen, direkt die des h. Innocenz I. an die bruttischen Bischöfe Maximus und Severus, ferner das Konzil von Turin (a. 401), can. 8, Ambrosius (de officiis I, 50) und Hieronymus (adv. Vigilant. 2). Für Spanien bezeugt dasselbe der Brief des h. Siricius an den Bischof Himerius von Tarragona und der erste

keine Neuerung einführten, sondern nur das alte Kirchengesetz einschärften, ergibt sich sowohl aus der Bestimmtheit, mit welcher sie für dieselben Gesetzeskraft, unvordenklichen Bestand, ja apostolische Autorität in Anspruch nehmen, sondern auch aus der constanten Bezeichnung der Uebertretungen als schwerer Sünden oder Sakrilegien, und aus den Strafen, welche sie gegen die Uebertreter verhängen [1]). Denn die Begriffe der Sünde und Strafe sind mit dem des Gesetzes correlat; die Beobachtung einer bloßen „Gewohnheit" kann doch nicht als strenge Pflicht bezeichnet und durch Strafen erzwungen werden. Auch findet man nirgends, daß sich die unenthaltsamen Kleriker gegen die Anforderungen der Päpste und Konzilien durch Berufung auf eine frühere entgegengesetzte Kirchendisciplin zu schützen suchten. Zwar behauptet Hase in seiner „protestantischen Polemik", die spanischen Kleriker, gegen welche Siricius in seinem Brief an Himerius einschritt, hätten sich zu Gunsten der Fortsetzung ihrer Ehen auf ein altes Gesetz berufen. Wenn sie dies gethan hätten, so wäre es sehr unklug gewesen, da gerade in Spanien achtzig Jahre zuvor das Konzil von Elvira allen Klerikern der höheren Weihen den Umgang mit ihren Frauen bei Strafe der Absetzung verboten hatte. In Wirklichkeit beriefen sie sich aber gar nicht auf ein, sondern auf das alte Gesetz (veteri

---

Kanon des Konzils von Toledo (a. 400); für Afrika das Schreiben des h. Siricius an die afrikanischen Bischöfe, die Synoden zu Carthago in den Jahren 390 (can. 2), 401 (conc. V, can. 3), 419 (can. 3), und Augustin (de adult. conjug. II, 22); für Gallien ein Schreiben von Siricius oder Innocenz an die gallischen Bischöfe, die Dekretalen des h. Innocenz an die Bischöfe Victricius von Rouen und Exuperius von Toulouse, sowie die des h. Leo an Rusticus von Narbonne, desgleichen die Konzilien von Orange (a. 441), can. 22—24 und Tours (a. 461), can. 1—2; für das sprachlich und geographisch zum Orient, aber kirchlich zum römischen Patriarchat gehörende griechische Illyrien (mit Thessalien, Macedonien, Epirus und Achaja) Sokrates (hist. eccl. V, 22) und das Schreiben des h. Leo an den Bischof Anastasius von Thessalonike; für das lateinische Illyrien und die ganze Kirche Hieronymus (epist. 48 ad Pammach. c. 2. 10. 21).

[1]) Die Strafe war regelmäßig Suspension, zuweilen sogar Ausschluß von der h. Kommunion (vgl. das Konzil von Tours aus dem Jahre 461, can. 1). Nach Hieronymus (adv. Jovin. I, 34) galt der Umgang eines Bischofs mit seiner Frau als ein dem Ehebruch analoges Verbrechen.

hoc lege concessum), nämlich auf das alte Testament, wie sich aus mehreren anderen Stellen dieses Briefes klar ergibt, z. B.: „Sie suchen ihr Verbrechen durch diese Einrede zu vertheidigen, daß im alten Testament den Priestern und Leviten die Erzeugung von Kindern gestattet worden sei". Hätten diese Kleriker wohl ihre Zuflucht zum alten Testament genommen, wenn sie die mindeste Hoffnung hegen konnten, ihr Verhalten aus den Kanones und der Disciplin der christlichen Vorzeit zu rechtfertigen?

Wenn uns nun auch zufällig aus der Zeit vor 385 keine betreffenden Entscheidungen des apostolischen Stuhles selbst mehr erhalten sind, so können wir doch die Verpflichtung aller Kleriker der höheren Weihen zur Continenz für das ganze Abendland mit Sicherheit noch um wenigstens achtzig Jahre früher ansetzen. Der 33. Kanon der um 305 zu Elvira in Spanien gehaltenen Synode, der ältesten unter allen vorhandenen und, abgesehen von nur noch vier anderen, der einzigen occidentalischen aus der Zeit vor Siricius, deren Kanones wir noch besitzen, lautet nämlich folgendermaßen: „Es ist beschlossen worden, daß es den Bischöfen, Priestern und Diakonen, oder allen Klerikern, welchen der heilige Dienst anvertraut ist, durchaus geboten sein soll, sich ihrer Frauen zu enthalten und keine Kinder zu erzeugen; wer aber je dieß thun würde, soll von der Ehre des klerikalen Standes ausgeschlossen werden" (Placuit in totum prohibere episcopis, presbyteris et diaconibus, vel omnibus clericis positis in ministerio abstinere se a conjugibus suis et non generare filios; quicumque vero fecerit, ab honore clericatus exterminetur). Allerdings bezieht sich dieser Kanon nur auf Spanien; von der damaligen spanischen Disciplin ist aber ein Schluß auf die der übrigen occidentalischen Länder um so berechtigter, als die seit dem Ende des 4. Jahrhunderts reichlicher fließenden Quellen uns gerade in Spanien den stärksten Widerstand gegen die Durchführung des Cölibats zeigen. Während sich in Italien, Gallien, Afrika und selbst in dem griechischen Illyrien nur wenige oder gar keine Spuren von Widersetzlichkeit zeigen, muß der h. Siricius in seinem Briefe an Himerius von Tarragona darüber klagen, daß seine Augen nicht genug Thränen haben, um die Unenthaltsamkeit der spanischen Kleriker zu beweinen; ja er sieht sich durch die Menge der Schuldigen genöthigt, insofern eine Milderung der Strafe eintreten zu lassen, als er zwar für die

Zukunft in **allen** solchen Fällen Deposition anordnet, für das bereits Geschehene aber denen, welche Unwissenheit vorschützten und Besserung gelobten, nur das Aufsteigen in einen höheren Ordo untersagte und bloß über diejenigen, welche im Recht zu sein behaupteten, die Suspension verhängte. Diese Entscheidung wurde bald darauf von einer in Lusitanien gehaltenen Synode, deren Beschlüsse verloren gegangen sind, promulgirt, und die toletanische Synode vom Jahre 400 bezeichnete diese Promulgation als den Termin, nach welchem nur noch mit Absetzung gegen unenthaltsame Kleriker vorgegangen werden dürfe. Spanien lieferte auch in der Person des Vigilantius den ersten Häretiker[1]), welcher den klerikalen Cölibat direkt bekämpfte und darin sogar, seiner Behauptung nach, bei einigen Bischöfen Beifall fand. Wenn wir also den Cölibat in dem Lande, wo er am Ende des vierten Jahrhunderts am meisten übertreten wurde, schon zu Anfang dieses Jahrhunderts durch einen Kanon vorgeschrieben finden, so können wir a minori ad majus schließen, daß dieß um dieselbe Zeit gewiß auch in den andern Ländern des Occidents der Fall war, welche später dieser heiligen Vorschrift weniger Widerstand entgegenbrachten.

Wir setzen also den sicheren Bestand des Cölibats im Occident nun nicht mehr auf 385, sondern auf 305 an und erwähnen zum Ueberfluß noch die zufällig erhaltenen Zeugnisse aus dem dazwischen liegenden Zeitraum. Ein gewisser Hilarius, welcher unter dem Pontifikat des h. Damasus einen Kommentar zu den paulinischen Briefen schrieb, bemerkt zu 1. Timoth. 3, 12 (Migne, Patrol. lat. XVII, 471) von solchen, die nur einmal verheiratet waren: „Sie können des Priesterthums würdig werden und Zuversicht vor Gott haben, so daß sie der Gewährung ihrer Bitten gewiß sind, aber nur indem sie sich hinfort des Umgangs mit ihrer Frau enthalten“ (jam de cetero se ab usu feminae cohibentes). Vielleicht derselbe Schriftsteller, jedenfalls ein gleichzeitiger, da er die Zerstörung Jerusalems drei Jahrhunderte vor seiner Zeit ansetzt, sagt in den Quaestiones veteris et novi testamenti (qu. 127,

---

[1]) Sein Vorgänger im Hasse gegen die Virginität, Jovinian, scheint nach Hieronymus (contra Jov. I, 34) die Verpflichtung der Bischöfe und Priester zur Continenz anerkannt zu haben, da der Heilige daraus ein Argument ex concessis gegen ihn entnimmt.

Migne XXXV, 2385): „Vielleicht wird man aber einwenden: Wenn es erlaubt und gut ist zu heiraten, warum dürfen dann die Priester keine Weiber haben, das heißt, weshalb dürfen sie nach der Ordination nicht mehr mit ihnen Umgang haben? Wem ist wohl unbekannt, daß jedes Ding sein Gesetz hat? Manche Dinge sind überhaupt gar Niemandem erlaubt; andere Dinge sind dagegen Einigen erlaubt und Anderen unerlaubt. — Der Vorsteher muß deshalb reiner als die übrigen sein, weil er gleichsam die Person Christi darstellt. Denn er ist dessen Stellvertreter, so daß ihm das nicht erlaubt sein kann, was den Uebrigen freisteht, weil er täglich durch Gebet für das Volk oder Darbringung des Opfers oder Taufen die Stelle Christi versehen muß. Und nicht nur ihm ist der eheliche Umgang verboten, sondern auch seinem Diakon; denn auch dieser muß eine höhere Reinheit besitzen, weil dasjenige, dem er dient, heilig ist". Endlich sei noch erwähnt, daß Maassen in einer Handschrift zu Vercelli einen Auszug aus zwei kaiserlichen Gesetzen gefunden hat [1]), welche die nach der Ordination ihrer Väter geborenen Kinder von Bischöfen, Priestern und Diakonen zu untergeordneten Zwangsarbeiten im öffentlichen Interesse, den sog. munera sordida, verurtheilen; das ältere dieser Gesetze rührt von den Kaisern Valens, Valentinian und Gratian her, fällt also zwischen 367 und 378. Die Zeugnisse der h. Ambrosius, Hieronymus und Augustinus übergehen wir hier, da sie alle in die Zeit nach 385 fallen. Man wird vielleicht sagen, das seien zu wenig Beweisstellen für einen achtzigjährigen Zeitraum, übersieht aber dabei, daß der Bestand des Cölibats während dieser Periode durch das Konzil von Elvira vollständig gesichert ist, ferner daß wir der Natur der Sache nach über diese Institution fast nur aus Dekretalen und Konzilienkanones Genaueres erfahren können, von welchen erstere vor 385 gar nicht, letztere so gut wie gar nicht existiren. Wir sind also für die Zeit vor Siricius fast ganz auf die gelegentlichen Zeugnisse der Kirchenschriftsteller angewiesen, welche, wie wir alsbald sehen werden, den Cölibat auch später, wo wir doch aus den Papstbriefen und Konzilien seinen gesetzlichen Bestand auf's klarste nachweisen können, nur höchst selten erwähnen.

---

[1]) Vgl. Hänel in: Berichte über die Verhandlungen der k. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig, XX, S. 1.

Wir haben nun von 305 an noch fast drei Jahrhunderte in die Vergangenheit vorzudringen, um die Continenz der Kleriker höherer Weihen im Abendland bis auf die apostolische Zeit zurückzuführen. Da müssen wir nun allerdings gestehen, daß uns, abgesehen von einigen ziemlich zweifelhaften Argumenten [1]), nur Eine Stelle aus der ganzen occidentalischen Patristik vor der Synode von Elvira bekannt ist, welche wir als eigentlichen Beweis für unsere These vorzubringen wagen. Wir meinen den Schluß der Schrift de exhortatione castitatis (Migne, Patr. lat. II, 630), wo Tertullian einem befreundeten Witwer durch folgenden Hinweis auf das Beispiel des im Cölibat lebenden Klerus von der Eingehung einer zweiten Ehe abzurathen sucht: „Wie viele dem Kirchendienst angehörende Männer und Frauen führen ein enthaltsames Leben, die es vorgezogen haben, sich Gott zu verloben, die beschlossen haben, ihrem Fleische Ehrerbietung zu erweisen, die sich schon jetzt zu Kindern jener (himmlischen) Keuschheit bestimmt haben, indem sie die sinnliche Begierde und alles das in sich ertödten, was nicht in das Paradies aufgenommen werden kann" (Quanti igitur et quantae in ecclesiasticis ordinibus de continentia censentur, qui Deo nubere maluerunt, qui carnis suae honorem instituerunt, quique se jam illius pudoris filios dicaverunt, occidentes in se concupiscentiam libidinis et totum illud, quod intra paradisum non potuit admitti). Zwar ließe hier der Ausdruck quanti an und für sich eine doppelte Auffassung zu, nämlich entweder: wie viele (freiwillig) Enthaltsame gibt es unter den Kle-

[1]) So sagt der h. Cyprian, seine Vorgänger hätten die Darbringung des Meßopfers für die Seelenruhe derer verboten, welche einen Kleriker testamentarisch zum Vormund oder Vermögensverwalter einsetzen würden (ep. 66); hierbei braucht er so starke Ausdrücke von der ausschließlichen Bestimmung der Priester und Diakonen zum Dienste Gottes und von der Unvereinbarkeit ihres Berufs mit weltlichen Sorgen, daß der Cölibat allerdings als nothwendige Consequenz dieser Anschauung erscheinen muß. Bei Hermas (ed. Gebhardt et Harnack, S. 250) ist von frommen Bischöfen die Rede, „welche stets keusch gewandelt haben" (*ἁγνῶς ἀνεστράφησαν πάντοτε*). Diese stete Keuschheit der Bischöfe, unter deren Namen Hermas noch die Priester miteinzubegreifen scheint, ist wohl von der Virginität zu verstehen; bloßes Freisein von Sünden gegen das sechste Gebot würde er an Klerikern gewiß nicht als etwas ganz Besonderes hervorgehoben haben.

rikern, oder: wie viele Kleriker gibt es, die doch alle enthaltsam sind und sein müssen. Aus zwei Gründen kann aber an unserer Stelle nur letztere Auffassung zulässig sein. Einmal muß jedenfalls quanti ebenso wie quantae verstanden werden; die von Tertullian erwähnten Frauen waren aber die Witwen, Diakonissen und gottgeweihte Jungfrauen, und lebten also alle in Enthaltsamkeit. Ferner würde das Argument Tertullian's nach der ersteren Auffassung alle Wirkung verlieren, ja sogar in sein Gegentheil umschlagen. Denn hätte Tertullian nicht sagen wollen: alle Kleriker üben Continenz, sondern nur: viele thun dieß, so hätte der Freund, welchen er durch diesen Vorhalt vom Heiraten abmahnen wollte, ja erwidern können, er als Laie sehe sich nicht veranlaßt, nach Enthaltsamkeit zu streben, da selbst der Klerus nicht dazu verpflichtet sei und thatsächlich nur ein Theil desselben sie durchführe.

Nun wird man vielleicht unseren Beweis für die Continenz des occidentalischen Klerus in den drei ersten Jahrhunderten für mißglückt halten, da sich derselbe nur auf ein einziges patristisches Zeugniß stützen kann. Darauf antworten wir zunächst, daß sich von vornherein gar nicht mehr Beweisstellen erwarten lassen. Die Zeugnisse für den Cölibat finden sich, wie schon bemerkt, der Natur der Sache nach fast nur in den constitutiven Quellen des Kirchenrechts, nämlich in den päpstlichen Dekretalbriefen und in den Kanones der Konzilien. Die Schriften der Kirchenväter enthalten fast nichts darüber, selbst in der Zeit, wo der Cölibat nach allgemeinem Zugeständniß längst gesetzlich feststand und allgemein beobachtet wurde. Es ist daher ganz selbstverständlich, daß wir in der Zeit nach 385, von wo an uns die Dekretalen und viele Synodalkanones zu Gebote stehen, auch viele Beweisstellen für den Cölibat finden, in der Zeit zwischen 305 und 385, welche keine Dekretalen und nur wenige Kanones hat, nur wenige, in der Zeit vor 305, aus welcher uns weder Dekretalen noch Kanones erhalten sind, aber fast gar keine. Nehmen wir die Sache so konkret als möglich! Kein Mensch bezweifelt, daß zur Zeit des hl. Augustinus der Cölibat in der lateinischen Kirche (wenn wir etwa von den Subdiakonen absehen) ganz gerade so wie jetzt bestand; war doch dieser heilige Bischof selbst auf mehreren afrikanischen Synoden gegenwärtig, welche alle Bischöfe, Priester und Diakonen zur Continenz verpflichteten. Und dennoch findet sich in allen Schriften Augustin's



nur ein einziges Zeugniß für den Cölibat (de adult. conjug. II, 22), und selbst dieses könnte zur Noth auch bloß von dem Verbot der zweiten Ehe oder der Heirat nach der Weihe, statt von der Continenz verstanden werden. Da nun die Werke Augustin's, welche nur ein halbes Zeugniß für den damals doch sicher gebotenen Cölibat enthalten, wenigstens zweimal umfangreicher sind, als die sämmtlicher occidentalischer Kirchenväter vor 305, so sind wir offenbar nicht berechtigt, von diesen (man verzeihe den Scherz) mehr als ein Viertelszeugniß zu verlangen. Bei dem h. Hieronymus, welcher fast ebenso viel geschrieben hat, wie der große Bischof von Hippo, finden sich nicht mehr als die vier vorher citirten Beweisstellen für den klerikalen Cölibat (abgesehen von der zunächst auf die Continenz der Bischöfe bezüglichen, adv. Jovin. I, 34), obgleich gerade ihm dies Thema in seinem Kampfe gegen die Feinde der Enthaltsamkeit besonders nahe liegen mußte. Der h. Ambrosius, dieser begeisterte Lobredner der Jungfräulichkeit, spricht doch in allen seinen Werken nur einmal vom Cölibat des Bischofs (ep. 63 ad eccl. Vercell., c. 62) und ein anderesmal von dem des Diakons (de offic. I, 50). Die geringe Anzahl der patristischen Zeugnisse aus den drei ersten Jahrhunderten braucht uns also nicht im Mindesten in Verlegenheit zu bringen.

Ferner antworten wir denjenigen, welche sich auf diesen Mangel an Zeugnissen berufen, daß unser Hauptargument gar nicht auf solchen zufällig erhaltenen Beweisstellen, sondern auf dem Präscriptionsbeweis beruht. Wenn wir seit dem Anfang des vierten Jahrhunderts nachweisbar in der ganzen abendländischen Kirche die Verpflichtung der Bischöfe, Priester und Diakonen zu vollkommener Continenz als bestehendes Gesetz anerkannt und eingeschärft finden, dessen Uebertretung als schwere Sünde und Sakrileg bezeichnet und mit Strafen bedroht wird, ohne daß es den Schuldigen je einfiel, sich durch Berufung auf eine frühere gelindere Kirchendisciplin zu rechtfertigen, so spricht schon von vornherein alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß ein den Leidenschaften so unbequemes Gebot von den Aposteln herrühre und so alt wie die Kirche Christi selbst sei. In jedem anderen Falle würde es sicher nicht an Reclamationen gegen die neu auferlegte Verpflichtung und an Hinweisungen auf die ältere entgegengesetzte Praxis gefehlt haben. Davon lesen wir aber in den Geschichtsquellen der drei ersten Jahrhunderte ebenso wenig

etwas, wie von Beispielen verheirateter Kleriker, welche nach Empfang der höheren Weihen den ehelichen Umgang fortgesetzt hätten [1]). Schon wegen Mangels eines jeden Gegenbeweises müßte also das Cölibatsgesetz, welches wir seit Anfang des 4. Jahrhunderts in unbestrittenem Besitze antreffen, auch für die drei vorhergehenden Jahrhunderte als geltend vorausgesetzt werden. Um so mehr muß dies aber geschehen, als die Päpste und Konzilien von jener Zeit an ausdrücklich erklären, daß sie nur die Verordnungen der Apostel und die Praxis des ganzen christlichen Alterthums einschärfen und gegen Uebertretungen sichern wollen. So erklärt der h. Siricius in seinem Schreiben an die afrikanischen Bischöfe, welches den Priestern und Diakonen die Continenz auferlegt, er gebe kein neues Gebot, sondern wolle nur das beobachtet haben, was durch die Lässigkeit und Trägheit Einiger vernachlässigt, aber durch die Verordnung der Apostel und Väter festgesetzt sei (non quae nova praecepta aliqua imperent, sed quibus ea, quae per ignaviam desidiamque aliquorum neglecta sunt, observari cupiamus, quae tamen apostolica et patrum constitutione sunt constituta). Noch bestimmter lautet in dieser Hinsicht folgende Entscheidung des Konzils zu Karthago vom Jahre 390, mit welcher die eines späteren, ebenda im Jahr 419 gehaltenen fast wörtlich übereinstimmt: „Es geziemt sich, daß die geheiligten Bischöfe und Priester Gottes, wie auch die Diakonen, oder diejenigen, welche den göttlichen Geheimnissen dienen, durchaus enthaltsam seien, so daß sie in Einfalt,

---

[1]) Als einzigen Beweis des Gegentheils beruft man sich auf den 49. Brief des h. Cyprian an den Papst Cornelius. Nachdem Cyprian hier andere Schandthaten des schismatischen Priesters Novatus aufgezählt hat, wie er das ihm anvertraute Vermögen der Kirche, der Witwen und Waisen defraudirt, seinen Vater dem Hungertod preisgegeben und nicht einmal für dessen Begräbniß gesorgt habe, fährt er fort: Uterus uxoris calce percussus, et abortione properante in parricidium partus expressus; et damnare nunc audet sacrificantium manus, cum sit ipse nocentior pedibus, quibus filius, qui nascebatur, occisus est. Aber daraus, daß der Heilige nur über die Tödtung, nicht auch über die Geburt des Kindes einen ausdrücklichen Tadel ausspricht, läßt sich um so weniger etwas folgern, als der Vorfall sehr wohl vor der Ordination des Novatus stattgefunden haben und erst später bekannt geworden sein kann. Wenigstens sagt Cyprian ausdrücklich, Novatus habe schon lange (jam pridem) die Entdeckung dieser seiner Verbrechen befürchtet.

was sie von Gott erbitten, erlangen können, **damit auch wir das bewahren, was die Apostel gelehrt haben und das Alterthum beobachtet hat**" (ut quod Apostoli docuerunt et ipsa servavit antiquitas, nos quoque custodiamus). Nach dieser Ansprache des Bischofs Genethlius von Karthago erklärten sämmtliche Väter des Konzils durch Acclamation: „Alle beschließen, daß die Bischöfe, Priester und Diakonen, oder diejenigen, welche die h. Geheimnisse berühren, die Keuschheit bewahren und sich auch ihrer Frauen enthalten müssen, damit in allen und von allen, die dem Altare dienen, die Keuschheit behütet werde". Jedenfalls standen diesen Bischöfen im 4. Jahrhundert noch viele uns jetzt fehlende Hilfsmittel zu Gebot, um sich von dem apostolischen Ursprung des Cölibats zu überzeugen. Wenn seit Natalis Alexander manche bedeutende Gelehrte dieses geschichtliche Urtheil des Siricius und Genethlius für irrig hielten, so haben sie sich, unseres Erachtens, unwillkürlich von der Voraussetzung irre führen lassen, kirchliche Einrichtungen seien stets erst in der Zeit entstanden, in welcher sie zufällig zuerst erwähnt werden. Statt zu sagen, Siricius sei der erste Papst, und das Konzil von Elvira das älteste Konzil, welche den Klerikern der höheren Weihen die Continenz auferlegten, hätten sie sagen sollen, schon der erste Papst, dessen Dekretalen, und das älteste Konzil, dessen Kanones noch vorhanden seien, hätten dies gethan, und es sei daher vorauszusetzen, die verloren gegangenen Entscheidungen der früheren Päpste und Synoden würden ebenso gelautet haben.

Indem wir nunmehr zum Beweise unserer zweiten These übergehen, müssen wir schon hier darauf hinweisen, daß der h. Epiphanius in seinem großen, im Jahre 375 verfaßten Werke gegen die Häresien wiederholt die Continenz der Kleriker höherer Weihen bis herab zum Subdiakonat einschließlich als kirchliches, ja sogar (adv. haer. 48) als apostolisches Gesetz, welches damals nur an einigen Orten durch die Nachlässigkeit der Kirchenvorsteher außer Acht gelassen wurde, bezeichnet, und daß der h. Hieronymus noch drei Jahrzehnte später die Beobachtung dieses Gesetzes wenigstens in den Patriarchaten von Alexandrien und Antiochien bezeugt. Der Cölibat hat also auch im Orient den Präscriptionsbeweis für sich, um so mehr, als die ältere patristische Literatur griechischer und syrischer Sprache die Behauptung des ehrwürdigen Bischofs

von Salamis, daß die Continenz aller Kleriker der höheren Weihen von den Aposteln angeordnet und von jeher in der ganzen Kirche beobachtet worden sei, vollkommen bestätigt.

Wir beginnen die Zeugnißreihe dieser ersten Periode, während deren die Disciplin der orientalischen Kirche noch vollständig mit der der occidentalischen übereinstimmte, mit dem syrischen Werke Doctrina Addaei, welches die Bekehrung des Königs und Volks von Edessa durch Addäus, einen Jünger Christi, berichtet und von Labubna, einem Zeitgenossen dieses Ereignisses, verfaßt zu sein behauptet. Ob wir nun dem Selbstzeugnisse des angeblichen Verfassers Glauben schenken und die Doctrina Addaei als Werk des ersten Jahrhunderts gelten lassen, oder nicht [1]), jedenfalls muß sie spätestens im dritten Jahrhundert vorhanden gewesen sein, da sie schon in der Kirchengeschichte des Eusebius benützt wird. In dieser Schrift heißt es von Addäus [2]): „Er gebot ihnen (seinen Klerikern) sorgfältig (m' faqqêd h'vâ l'hôn z'hîrâîth), daß ihre Leiber rein und ihre Körper heilig sein sollten, wie es sich für Männer geziemt, die vor dem Altare Gottes stehen." Daß die hier verlangte Keuschheit nicht bloße Vermeidung von Sünden gegen das sechste Gebot, sondern vollständige Continenz bedeutet, ergibt sich unwiderleglich aus folgendem Lobe der Kleriker und gottgeweihten Jungfrauen zu Edessa [3]): „Alle dem Kirchendienste angehörenden Männer und Frauen (q' jâmâ dên kullê d' gabrê va d' neschê) waren keusch, vorsichtig, heilig und rein, indem sie einzeln (ichîdâîth) und keusch wohnten ohne Befleckung". Zu Edessa war man also, spätestens im dritten Jahrhundert, überzeugt, daß die Kleriker zur Continenz verpflichtet seien, und daß dieses Gebot schon der apostolischen Zeit angehöre.

An dieses zweifelhafte Zeugniß aus dem ersten Jahrhundert schließen wir ein sicheres, bisher ebenfalls noch nicht berücksichtigtes,

---

[1]) Man vergleiche über diese kritische Frage unsere Bemerkungen in dieser Zeitschrift I, 299—303.

[2]) Bei Cureton, Ancient documents, S. 15; bei Phillips, The doctrine of Addaei, S. 33.

[3]) Vgl. Cureton, S. 21; Phillips, S. 48. Wie die beiden anglikanischen Herausgeber, jeder durch einen andern Uebersetzungsfehler, die Beweiskraft obiger Stelle für den Cölibat zu eludiren versucht haben, kann man in dieser Zeitschrift I, S. 304, Anm. 1 nachlesen.

aus dem zweiten, nämlich das 16. und 18. Kapitel einer Sammlung von angeblichen Apostelsprüchen moralischen und kirchenrechtlichen Inhalts, deren griechisches Original mein Vater zuerst unter dem Namen „apostolische Kirchenordnung" herausgegeben hat [1]). Da dieses Apokryphum einerseits Bekanntschaft mit dem Barnabasbrief und in Kap. 23 auch mit dem ersten Korintherbrief des h. Klemens (c. 40. 41) verräth, andererseits aber, wie Lagarde (Reliquiae juris ecclesiastici antiquissimae graece, S. XIX. 76) nachgewiesen hat, schon von Klemens Alexandrinus als heilige Schrift citirt wird, so muß es in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts entstanden sein. In dieser uralten Kirchenordnung verlangen die Apostel nicht nur vom Bischofe, er solle wo möglich jungfräulich sein, auf jeden Fall aber mit seiner ersten und einzigen Gattin fortan in Enthaltsamkeit leben (*καλὸν μὲν εἶναι ἀγύναιος· εἰ δὲ μή, ἀπὸ μιᾶς γυναικὸς*), sondern auch von den Priestern völlige Enthaltung vom Verkehr mit dem anderen Geschlecht (*δεῖ οὖν εἶναι τοὺς πρεσβυτέρους — ἀπεχομένους τῆς πρὸς γυναῖκας συνελεύσεως*). Diese so klaren und entschiedenen Vorschriften sind als Denkmal der ursprünglichen Disciplin der orientalischen Kirche von unschätzbarem Werthe. Wenn daher die Kopten in ein anderes ihrer kanonistischen Apokrypha, die sog. Hippolytuskanones, die Bestimmung aufgenommen haben, daß in der Regel nur Verheiratete zu Subdiakonen geweiht werden sollen (Canones S. Hippolyti, ed. Haneberg, S. 68), so ist dies als monophysitische Neuerung zu betrachten.

Als ältestes Zeugniß für den Cölibat aus der orientalischen Kirche pflegte man bisher eine Stelle aus der 23. Homilie

[1]) J. W. Bickell, Geschichte des Kirchenrechts, I, S. 107. Eine äthiopische Uebersetzung dieser „apostolischen Kirchenordnung" findet sich bei Ludolf, Ad historiam aethiopicam commentarius, S. 314—323, eine koptisch-memphitische bei Tattam, The apostolical constitutions or canons of the apostles in coptic, S. 1—29, eine fragmentarische syrische in Lagarde's Reliquiae juris ecclesiastici antiquissimae syriace, S. 19—23. Bei den Syrern, Kopten und Aethiopiern kommt die „apostolische Kirchenordnung" nur als Bestandtheil eines pseudoklementinischen Oktateuchs vor, dessen Inhalt meistens mit dem 7. und 8. Buche unserer (bekanntlich ursprünglich nur aus den sechs ersten Büchern bestehenden) apostolischen Constitutionen übereinstimmt. Vgl. meine Schrift: Messe und Pascha, S. 31—33.

über das Buch Numeri (Migne, Patr. gr. XII, 749) anzuführen, wo Origenes sagt, nur derjenige sei befähigt, das unaufhörliche Opfer darzubringen, welcher sich einer unaufhörlichen und ewigen Keuschheit geweiht habe, da es selbst durch den ehelichen Umgang verhindert werde. Uebrigens könnte diese Stelle nach der gewöhnlichen Auffassung auch für die Theorie des Natalis Alexander geltend gemacht werden, da Origenes die Befürchtung ausspricht, er werde wohl Einige dadurch betrüben. In Wirklichkeit gehört sie aber gar nicht zur Sache und konnte nur durch gänzliches Absehen vom Zusammenhang auf den klerikalen Cölibat und das eucharistische Opfer bezogen werden. Origenes führt nämlich in jener Homilie die geistliche Bedeutung aus, welche die mosaischen Feste für den Christen haben, und bespricht zu diesem Zwecke zuerst das indesinens sacrificium, das tägliche Morgen- und Abendopfer, alsdann den Sabbat, dann den Neumond, endlich Ostern, Pfingsten, Posaunenfest, Versöhnungstag und Laubhüttenfest. Das tägliche Opfer faßt er als Typus der höchsten christlichen Vollkommenheit, der gänzlichen, ungetheilten und ununterbrochenen Hingabe an Gott, welche nach 1. Korinth. 7, 5 mit der Ausübung der Ehe unvereinbar sei. Diejenigen, welche er zu betrüben fürchtet, sind also nicht verheiratete Priester, sondern die Ehegatten unter seinen Zuhörern, weil er ihnen für dieses Leben die Möglichkeit jener vollkommensten Gemeinschaft mit Gott abspricht und sie ihnen nur zweifelnd (S. 751) für die himmlische Seligkeit in Aussicht stellt. In dieser ganzen Homilie ist nirgends von christlichen Festen, Gottesdiensten und Aemtern, sondern nur von dem individuellen Seelenleben der Gläubigen die Rede; dies geht so weit, daß Origenes hier zwar das Osterlamm vom „Fleische des Wortes Gottes“, dieses Fleisch selbst aber nicht von der h. Eucharistie, sondern von der höheren geistlichen Erkenntniß im Sinne von 1. Korinth. 3, 2 auslegt. Doch jede weitere Ausführung ist überflüssig, da die oberflächlichste Berücksichtigung des Zusammenhangs Jedem beweisen wird, daß unsere Stelle sich gar nicht auf den Klerus bezieht.

Dagegen liefert Origenes in der 6. Homilie über den Levitikus (Migne XII, 473) ein um so vollgiltigeres Zeugniß. Er wirft hier die Frage auf, weshalb wohl in der ersten Beschreibung der priesterlichen Kleidung (Exod. 28, 42) die linnenen Beinkleider (femoralia) erwähnt würden, in der zweiten Beschreibung (Levit. 8)

aber nicht. Für die jüdischen Priester findet er den Grund dieser Verschiedenheit darin, daß die Beinkleider ein Symbol der Keuschheit seien, welche jene Priester zur Zeit ihres heiligen Dienstes zu beobachten verpflichtet waren, während ihnen zu anderen Zeiten der eheliche Umgang erlaubt blieb. Nun fährt Origenes fort: „Aber für die Priester der Kirche will ich eine solche Auslegung nicht vorgebracht haben" (Sed ego in sacerdotibus Ecclesiae hujusmodi intelligentiam non introduxerim), und gibt dadurch deutlich zu erkennen, daß die christlichen Priester nicht nur zeitweilige, sondern stete Continenz üben mußten. Deshalb versteht er die Nichterwähnung [1]) der Femoralien bei dem christlichen Priesterthum nicht von der leiblichen, sondern von der geistlichen Vaterschaft; „denn auch in der Kirche können die Priester und Lehrer Söhne erzeugen, nämlich so wie jener, welcher sprach: Meine Kindlein, für die ich wieder Geburtsschmerzen leide, bis daß Christus in euch gestaltet werde". Das Recht der israelitischen Priester, leibliche Söhne zu erhalten, wird hier den christlichen abgesprochen.

Zu Anfang des vierten Jahrhunderts gibt Eusebius in der Demonstratio evangelica I, 9 (Migne XXII, 81) die Gründe an, weshalb im neuen Bunde die Virginität allen Gläubigen so eifrig anempfohlen und den Priestern sogar vorgeschrieben werde, während die alttestamentlichen Frommen fast alle in der Ehe gelebt hätten. Als einen derselben bezeichnet er die geringe Anzahl der Gerechten zur Zeit des alten Bundes und ihre Trennung von den in der Gottlosigkeit verharrenden Massen, während sich jetzt alle Völker zur Annahme des Evangeliums herzudrängten, „welchen die Lehrer und Verkündiger des Wortes der Gottesfurcht kaum Genüge leisten können, indem sie sich von allen Fesseln des Lebens und geistverwirrenden Sorgen freimachen. Ganz besonders ist es daher jetzt für sie nothwendig, wegen der ihnen obliegenden höheren Aufgabe die Enthaltung von der Ehe zu üben, da sie nur mit der göttlichen und geistlichen Kindererzeugung beschäftigt sind und die Sorge für die Pflege, die Unterweisung in Gotteserkenntniß und die übrige Erziehung zum Leben nicht eines oder zweier Kinder,

---

[1]) Die Erwähnung der Femoralien soll dem entsprechend bedeuten, daß der Priester den Samen der göttlichen Wahrheit da nicht ausstreuen soll, wo er keine Frucht bringen kann.

sondern einer vieltausendfachen Menge übernommen haben". Bald darauf spricht er sich noch deutlicher aus: „Auch die Gesetze des neuen Testamentes verbieten nicht gänzlich die Kindererzeugung, sondern verordnen auch in dieser Hinsicht ähnliches, wie für die vormaligen (alttestamentlichen) Gottesfreunde. Denn die Schrift sagt, der Bischof solle eines einzigen Weibes Mann gewesen sein. Jedoch für die Geweihten (ἱερωμένοις) und dem Dienste Gottes Obliegenden geziemt es sich, hinfort sich des ehelichen Umganges zu enthalten. Mit denjenigen aber, welche nicht solches heiligen Dienstes (ἱερουργίας) gewürdigt sind, hat die Schrift Nachsicht". Eusebius will hier beweisen, daß die Ehe im neuen Testamente ebenso erlaubt sei, wie im alten; gleichwohl gestattet er sie nur den Laien, während sich den Klerikern gegenüber die Billigung der Ehe durch die Kirche nur darin zeige, daß sie solche, welche einmal verheiratet waren, aber für die Zukunft Enthaltsamkeit versprechen, zum heiligen Dienste zulasse. Die damalige kirchliche Disciplin nöthigte ihn also seinen Beweis bedeutend abzuschwächen, weil alle mit der Feier der heiligen Geheimnisse beschäftigte Kleriker zur Continenz verpflichtet waren. Die besondere Erwähnung des Bischofs ist nur durch das paulinische Citat veranlaßt, wie die weitere, ganz allgemein lautende Ausführung beweist.

Der h. Cyrill von Jerusalem (Catech. XII, 25, bei Migne XXXIII, 757) beweist sogar aus der mit dem christlichen Priesterthum verbundenen Continenz die Nothwendigkeit der Geburt Christi von einer jungfräulichen Mutter: „Es geziemte sich für den keuschesten Lehrer der Keuschheit, von reiner Stätte auszugehen; denn wenn derjenige, welcher dem Sohne gut als Priester dient, mit keiner Frau verkehrt (εἰ γὰρ ὁ τῷ υἱῷ καλῶς ἱερατεύων ἀπέχεται γυναικός), wie hätte dann der Sohn selbst von Mann und Weib abstammen können?"

Wir sind bis an die Mitte des vierten Jahrhunderts gelangt, indem wir (mit Ausnahme der ganz vereinzelt dastehenden Dispensation des Konzils von Ancyra für die Diakonen) noch kein einziges Zeugniß gegen die Verpflichtung der Kleriker höherer Weihen zur Continenz [1]), wohl aber mehrere gewichtige Zeugnisse für die-

[1]) Die Anekdote des Sokrates über den Beschluß des Concils von Nicäa ist, wie wir alsbald sehen werden, kein Zeugniß aus dem vierten,

selbe aus der orientalischen Kirche vernommen haben. Ihre volle Beweiskraft erhalten diese Stellen aber erst durch die wiederholte bestimmte Erklärung des h. Epiphanius, daß die von jenen älteren Vätern zunächst als Thatsache bezeugte Continenz der Kleriker nicht auf einer freiwilligen Gewohnheit, sondern auf einem von den Aposteln gegebenen und in der Kirche stets aufrecht erhaltenen Gesetz, einem „kirchlichen Kanon“ beruhe. So sagt er bei der Widerlegung der Montanisten (adv. haer. 48, Migne XLI, 868): „Christus, das göttliche Wort, ehrt die Monogamie, obgleich er die Gnadengaben des Priesterthums durch solche zierte, welche sich nach einmaliger Ehe zur Enthaltsamkeit entschlossen oder stets die Jungfräulichkeit bewahrt hatten und so von vornherein eine Bestimmung traf, dergemäß dann auch seine Apostel die kirchliche Regel (τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα) des Priesterthums in angemessener und heiliger Weise festgestellt haben“. Nicht minder klar spricht sich der Heilige gegen die Novatianer aus (adv. haer. 59, Migne XLI, 1024): „Auch denjenigen, welcher zwar nur eines einzigen Weibes Mann ist, aber noch fortfährt, Kinder zu erzeugen, nimmt die Kirche nicht als Diakon, Priester oder Bischof, selbst nicht als Subdiakon an, sondern nur einen solchen, welcher nach einmaliger Ehe entweder Enthaltsamkeit gelobt hat oder Witwer geworden ist; besonders da, wo die kirchlichen Kanones genau beobachtet werden. Da wirst du mir nun jedenfalls einwenden,

---

sondern eine Erdichtung aus dem fünften Jahrhundert. Durch ein sonderbares Mißverständniß hat man häufig in dem Briefe des h. Dionysius von Korinth an den Bischof Pinytus von Gnossus (bei Eusebius, hist. eccl. IV, 23) eine Mißbilligung des klerikalen Continenzgebotes finden wollen. Dionysius ermahnt nämlich den Pinytus, er möge „den Brüdern“ nicht das schwere Joch der Enthaltsamkeit als Nothwendigkeit auferlegen, sondern auf die Schwäche der Menge Rücksicht nehmen. Es versteht sich von selbst, daß hier unter den „Brüdern“ nicht die Geistlichen, sondern nach damaligem Sprachgebrauch (vgl. z. B. Justin's erste Apologie, c. 65: „Den Getauften führen wir zu denjenigen, welche Brüder genannt werden“) die Gläubigen überhaupt zu verstehen sind, wie denn auch Pinytus in seiner Antwort von der vollkommeneren Lehre, welche er seinem „Volke“ (λαός) bieten müsse, spricht. Man hatte also dem h. Dionysius berichtet, Pinytus wolle alle ihm untergebene Gläubigen zur Virginität verpflichten; was gewiß eine Verdrehung war, da Eusebius den Brief des Pinytus als sehr orthodox rühmt.

daß in gewissen Gegenden einige noch als Priester, Diakonen und Subdiakonen Kinder erhalten. Aber dies geschieht nicht gemäß dem Kanon, sondern in Folge des nachlässigen Sinnes der Menschen jetziger Zeit und aus Mangel an hinreichender Seelsorge für die Volksmenge. Denn die durch den heiligen Geist wohl geordnete Kirche sieht stets das Geziemendere und erkannte daher, daß nur Unzerstreute sich beeifern, den Dienst Gott darzubringen und die geistlichen Dinge mit ganz wohlgeordnetem Gewissen zu verwalten. Ich sage also, daß sich der Priester, Diakon und Bischof wegen der unvorhergesehenen Dienstleistungen und Obliegenheiten ganz für Gott hingeben muß. Denn wenn der h. Apostel den Laien befiehlt, daß sie sich zeitweilig dem Gebete widmen sollen, um wie vielmehr gebietet er dies dem Priester, nämlich daß er ganz unzerstreut nur für Gott durch Ausübung des priesterlichen Amtes in geistlichen Dingen thätig sei". Noch sei folgende Stelle aus dem 21. Kap. der „Auseinandersetzung des katholischen Glaubens" (Migne XLII, 824) erwähnt: „Das heilige Priesterthum wird aus den Jungfräulichen ergänzt; wenn nicht aus Jungfräulichen, so doch aus Unvermählten; wenn aber unter den Unvermählten nicht genug zu diesem Amte Geeignete sind, so werden solche gewählt, welche Enthaltung von ihren eigenen Frauen gelobt haben oder nach einmaliger Ehe verwitwet sind".

Diese Aussprüche des h. Epiphanius, welche im Orient ein ebenso klares Licht auf Lehre und Disciplin der drei ersten Jahrhunderte zurückwerfen, wie das Konzil von Elvira im Occident, zeigen uns aber nicht nur, daß die Continenz der Kleriker höherer Weihen auch im Morgenland von der Zeit der Apostel an durch ein Kirchengesetz vorgeschrieben war, sondern auch, daß zu seiner Zeit in gewissen Gegenden dieses Gesetz übertreten zu werden pflegte. Welche Gegenden waren dies? Epiphanius deutet sie uns nicht an, wohl aber nennt uns der h. Hieronymus (adv. Vigilantium 2, bei Migne XXIII, 341) diejenigen Theile der Kirche, in welchen noch zu Anfang des fünften Jahrhunderts jenes Gebot streng durchgeführt wurde. Wenn er nämlich dem Cölibatsfeind Vigilantius vorhält: „Was thun denn die Kirchen des Orients, was die von Aegypten und dem apostolischen Stuhle, welche entweder jungfräuliche Kleriker annehmen, oder enthaltsame, oder verheiratete, die aber aufgehört haben, Ehegatten zu sein", so beschränkt

er damit die faktische Beobachtung des Continenzgebotes auf das römische Patriarchat oder das ganze Abendland (wozu in kirchlicher Beziehung auch Illyrien gehörte), sowie auf die Patriarchate Alexandrien und Antiochien, welches letztere die ganze staatliche Dioecesis Orientis, außerdem noch das persische Reich umfaßte. Als diejenigen Gegenden, in welchen nach der Angabe des h. Epiphanius zu seiner Zeit jener apostolische und kirchliche Kanon außer Acht gelassen wurde, bleiben also nach Abzug der vom h. Hieronymus genannten Patriarchate nur die drei Reichsdiözesen Thracien, Kleinasien und Pontus nebst Armenien, mit den Metropolen Konstantinopel, Ephesus und Cäsarea, übrig. Dieser Schluß wird auch durch Thatsachen bestätigt, indem wir gerade in diesen Gegenden schon seit der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts, in Aegypten, der Dioecesis Orientis und Persien aber erst seit dem fünften, Beweise dafür finden, daß Kleriker nach Empfang der höheren Weihen den ehelichen Verkehr fortsetzten.

So unzuverläßig auch Sokrates in seinen Berichten über Ereignisse der Vergangenheit oder kirchliche Zustände entfernter Gegenden ist, so konnte er doch über offenkundige und leicht zu constatirende Verhältnisse und Einrichtungen seiner eigenen Zeit und seiner Heimat unmöglich die Unwahrheit sagen. Wir müssen ihm daher wenigstens für seine Vaterstadt Konstantinopel und deren kirchlichen Machtbereich, welcher sich schon damals faktisch über Thracien, Kleinasien und Pontus erstreckte, Glauben schenken, wenn er uns versichert (hist. eccl. V, 22), in dem zum römischen Patriarchat gehörenden Illyrien werde zwar jeder Kleriker, welcher nach der Weihe den ehelichen Umgang fortsetze, suspendirt, im Orient bestehe aber in dieser Hinsicht kein Gebot. Nur übertreibt er tendenziös, indem er sogar die Continenz der Bischöfe für eine blos freiwillige und die thatsächliche Vernachlässigung der kirchlichen Vorschrift für den normalen, rechtlichen Zustand ausgibt. Zwar schrieb Sokrates seine Kirchengeschichte erst um 440; da er aber so bestimmt die damalige Praxis für die althergebrachte erklärt, so muß sie jedenfalls schon, soweit seine Erinnerung zurückreichte, in Konstantinopel und den benachbarten Gegenden geherrscht haben, freilich nicht im ganzen Orient, wie er willkürlich behauptet.

Für die Dioecesis Pontus gelangen wir zu demselben Resultat durch die wahrscheinlich unter dem Vorsitz des Bischofs Eusebius

von Cäsarea in Kappadocien, also zwischen 362 und 370 zu Gangra gehaltene Synode gegen die Anhänger des Eustathius von Sebaste, welche die Ehe für sündhaft hielten. Im vierten Kanon anathematisiren nämlich die Väter dieser Synode diejenigen, welche behaupten, man dürfe nicht an dem Gottesdienste eines verheirateten (γεγαμηκότος) Priesters theilnehmen. Es sind hier gewiß solche Priester gemeint, welche den ehelichen Verkehr fortsetzten; denn die Ansicht des Baronius, Binius und Zaccaria, sogar des Natalis Alexander, jene Häretiker hätten auch enthaltsame Priester wegen des vor der Weihe mit ihren Frauen unterhaltenen Umgangs verabscheut, ist allerdings sehr sonderbar. Jedenfalls sind die Stellen, welche man für die Continenz der Priester aus den Schriften der drei großen kappadozischen Kirchenväter anführt, nichtsbeweisend. Namentlich wird der Schluß der Schrift des h. Gregor von Nyssa über die Jungfräulichkeit (Migne XLVI, 413) ganz falsch hierherbezogen, indem man ihn von der Feier des Meßopfers versteht; der heilige Verfasser redet aber, wie ein Blick auf den Zusammenhang lehrt, nur von einem jungfräulichen Asceten, welcher sich selbst als reines Opfer dem Herrn darbringt [1]).

Daß gerade in Thracien und Kleinasien die alte Disciplin schon im vierten Jahrhundert ihrem Untergange entgegeneilte, ist jedenfalls als eine Wirkung des Arianismus zu betrachten, welchem diese Gegenden in der Zeit von Constantin bis Theodosius fast durchgängig verfallen waren, während der Occident und Illyrien ganz, Aegypten fast ganz und der eigentliche Orient größtentheils von dieser Häresie frei blieb. Schon von vornherein läßt sich voraussetzen, daß der Verlust des übernatürlichen Gnadenlebens den arianisch gewordenen Klerikern bald die Bewahrung der Enthaltsamkeit unmöglich gemacht haben werde. Und in der That erfahren wir aus dem 5. Kanon des im Jahr 589 nach der Bekehrung der Westgothen gehaltenen toletanischen Konzils, daß die bekehrten Diakonen, Priester und sogar Bischöfe bisher im Arianismus ehelichen Umgang unterhalten hatten; das Konzil bedroht daher diese Kon-

---

[1]) Auch auf eine häufig citirte Beweisstelle aus der zweiten Homilie des h. Chrysostomus über Job (Migne LVI, 569) muß man verzichten; denn diese Predigten über Job sind ein unechtes, des großen Homileten unwürdiges Machwerk.

vertiten, wenn sie jene Gewohnheit fortsetzen, mit Degradation zum Lektorat, die in der katholischen Kirche geweihten Kleriker aber, welche etwa deren Beispiel nachahmen würden, abgesehen von den sonstigen kanonischen Strafen auch mit dem Verkauf ihrer Frauen zum Besten der Armen. Bei den Arianern war also allen Klerikern bis hinauf zum Bischof einschließlich die Fortsetzung der Ehe gestattet [1]). Es ist nun sehr erklärlich, daß in den fast ganz dem Arianismus verfallenen Ländern die Außerachtlassung des Continenzgebotes, wenigstens Seitens der Priester und Diakonen, bald auch auf die Katholiken überging, theils indirekt durch das Beispiel der Arianer, um so mehr, als diese Häretiker, gleich den Jansenisten, so lange als möglich durch Verstellung oder erheuchelte Bekehrung in der äußeren Kirchengemeinschaft zu bleiben suchten, theils direkt, indem bei dem Zusammenbruch des Arianismus und der Massenbekehrung von Thracien und Kleinasien unter Kaiser Theodosius wohl fast der ganze bisher arianische Klerus dieser Länder in der Ehe lebte, wogegen der orientalische Episkopat nicht mit dem Feuereifer jener spanischen Bischöfe einschreiten mochte. Von dieser Zeit an blieb also die Klerogamie in dem Bereiche der Metropolen Konstantinopel, Ephesus und Cäsarea als eine verhängnißvolle Hinterlassenschaft des dahingeschwundenen Arianismus bestehen, jedoch nicht für die Bischöfe (vgl. oben, S. 30).

Das Zeugniß des h. Hieronymus, wonach in den Patriarchaten von Alexandrien und Antiochien noch zu seiner Zeit die alte, mit der römischen übereinstimmende Disciplin aufrecht erhalten wurde, bestätigen auch mehrere orientalische Väter zu Ende des vierten und Anfang des fünften Jahrhunderts. Für Aegypten steht der h. Isidorus von Pelusium ein (Epist. III, 75, bei Migne

---

[1]) Auch die Stelle in den apostolischen Constitutionen (VI, 17), wo die Bischöfe, Priester und Diakonen angewiesen werden, sich mit der Frau zu „begnügen", welche sie beim Empfang der Weihe schon hatten, ist arianisches Fabrikat. Die sechs ersten Bücher der apostolischen Constitutionen, deren ursprünglicher Text sich noch in der von Lagarde herausgegebenen syrischen Uebersetzung und in den Citaten bei Epiphanius erhalten hat, wurden nämlich im 4. Jahrhundert von demselben Arianer interpolirt, welcher auch die längere Recension der ignatianischen Briefe angefertigt hat. Zu den arianischen Zusätzen gehört auch die obige, in der syrischen Uebersetzung fehlende Stelle.

LXXVIII, 781). Indem er Röm. 12, 1 dahin erklärt, daß jeder enthaltsame Gläubige seinen Leib als ein gottwohlgefälliges Opfer darbringe und so gleichsam ein Priester werde, fügt er hinzu: „Wenn also die Keuschheit ihre Diener zu (geistlichen) Priestern weiht, so degradirt (ἀποχειροτονεῖ) ohne Zweifel die Unenthaltsamkeit die (wirklichen) Priester. Und so verordnen zwar auch die Kirchengesetze; man richtet sich aber eben nicht viel danach, aus welchen Ursachen, ist nicht meines Amtes zu sagen" (καὶ τοῦτο μὲν οἱ θεσμοὶ διαγορεύουσι· γίνεται δὲ τοῦτο οὐ πάνυ δι' ἅς δ' αἰτίας, οὐκ ἐμὲν λέγειν). Noch Isidorus erkennt also die Verpflichtung der Priester zur Continenz auf's bestimmteste als ein Kirchengesetz an. An einer andern Stelle, wo er die Erklärung der „Schwestern" (1. Korinth. 9, 5) von Frauen der Apostel zurückweist, spricht er zwar zunächst von der Continenz der Apostel, aber der von ihm angeführte Beweisgrund [1]) streitet ebenso entschieden für die der Priester überhaupt, und das energische Pathos seines Ausdrucks verräth deutlich, daß er auch hier einen Seitenhieb auf die zu seiner Zeit in der orientalischen Kirche beginnende Erschlaffung der alten Disciplin zu führen beabsichtigt. Ob sich sein Tadel nur auf Konstantinopel und Kleinasien bezieht, oder ob die laxere Praxis bereits in seine ägyptische Heimat einzudringen begann, läßt sich nicht bestimmen. Auch ein Brief des h. Cyrill von Alexandrien an die Bischöfe Libyens und der Pentapolis (ep. 79, bei Migne LXXVII, 365) bietet, wenigstens nach richtiger Uebersetzung, hierüber keine Entscheidung. Cyrill tadelt hier, außer anderen Mißbräuchen, daß solche, die sich vor kurzer Zeit vermählt hatten, zu den Weihen zugelassen würden, und verlangt es solle das Leben des Ordinanden untersucht werden, ob er eine Gemahlin habe oder nicht, wie und wann er sie geheiratet habe. Vielleicht erklärt sich diese Maßregel gegen Neuvermählte daraus, daß man von ihnen leichter Uebertretung der den Klerikern vorgeschriebenen Continenz befürchtete.

---

[1]) Epist. III, 176 (Migne LXXVIII, 868): „Nicht als ob die Ermahner zur Jungfräulichkeit, die Herolde der Enthaltsamkeit, die Anordner der jungfräulichen Chöre Umgang mit Frauen unterhalten hätten! Denn wer hätte es wohl ertragen können, daß sie Anderen die Jungfräulichkeit anriethen, während sie selbst sich in Sinnlichkeit wälzend befunden worden wären?"

Die Fortdauer der alten Disciplin im antiochenischen Patriarchat wird besonders durch die syrischen Kirchenväter bestätigt. So beschließt der h. Ephräm das zweite seiner im Jahr 363 verfaßten Lobgedichte auf den Bischof Abraham von Edessa (Carmina Nisibena, ed. Bickell, S. 112) mit folgender Strophe: „Wie sehr auch der Priester den Geist läutern, die Zunge reinigen, die Hände säubern und seinen ganzen Leib rein bewahren möge, so kann er dies doch nie genug für seine Würde thun, da er ja den lebenspendenden Leib aufopfert; er muß daher zu jeder Stunde ganz rein sein, weil er als Mittler zwischen Gott und der Menschheit dasteht. Gelobt sei der, welcher seine Diener geläutert hat!" Daß er unter dieser Reinheit auch die Enthaltung vom ehelichen Umgang mitversteht, beweist die sich unmittelbar anschließende erste Strophe des folgenden Gedichts, welche mit diesen Worten beginnt: „Du machst deinen Namen Abraham wahr, indem auch du ein Vater von Vielen geworden bist; aber du hast keine Gattin, wie einst Abraham die Sara, sondern deine Herde ist deine Gattin". Da der h. Chrysostomus sein herrliches Buch über das Priesterthum noch in Antiochien verfaßt hat, so sind wir gewiß berechtigt, auch seine, der obigen sehr ähnlichen, begeisterten Schilderungen der unvergleichlichen Reinheit, welche die Priesterwürde erfordert, mit auf die vollständige Continenz zu beziehen.

Die Kirche von Edessa, der wir schon ein uraltes Zeugniß für den Cölibat entlehnt haben, blieb der ursprünglichen Disciplin noch unter ihrem im Jahre 435 verstorbenen Bischof Rabulas getreu. Dieser heilige Bischof ermahnte, wie sein gleichzeitiger Biograph[1]) berichtet, die Kleriker seiner Diözese, daß sie „vor allen Dingen den Umgang mit Frauen gänzlich meiden und es sich nie einfallen lassen sollten, eine Bruders- oder Schwesterstochter bei sich wohnen zu lassen, womöglich nicht einmal die Mutter oder eine Schwester". Dasselbe bestimmte er auch in seinen Kanones für Kleriker (Syr. Kirchenv., S. 231). Daß man hier nicht berechtigt ist, neben den freiwillig enthaltsamen Klerikern andere in der Ehe lebende vorauszusetzen, beweist die Bemerkung

[1]) Bei Overbeck, S. Ephraemi, Rabulae, Balaei opera selecta, S. 173; vgl. meine deutsche Uebersetzung in der Kemptener Bibliothek der Kirchenväter (Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter, S. 179).

des Biographen (Syr. Kirchenv., S. 181), Rabulas habe sich auf's Angestrengteste bemüht, seine Priester den himmlischen Engeln so ähnlich als möglich zu machen, und er habe auch den Mönchen, wie den Klerikern, jeden Verkehr mit Frauen verboten; aus dieser Gleichstellung mit den Mönchen folgt offenbar, daß alle Kleriker in absoluter Enthaltsamkeit lebten. Endlich erfahren wir noch aus jener Biographie (ebds., S. 178), daß die edessenischen Kleriker an zehn Tischen gemeinschaftlich speisten, also unmöglich ein eigenes Hauswesen haben konnten.

Seit der Mitte des fünften Jahrhunderts verfiel Persien zwangsweise, aber vollständig dem Nestorianismus, welcher, wie schon bemerkt, alle Ehebeschränkungen für den Klerus, anfangs sogar den Cölibat der Bischöfe abschaffte [1]). Der im römischen Reich gelegene Theil des antiochenischen Patriarchats wurde überwiegend, Aegypten fast ganz von dem Monophysitismus eingenommen; dieser behielt zwar den Cölibat der Bischöfe, die klerikale Monogamie und das Verbot des Heiratens nach Empfang der höheren Weihen [2]), aber nicht die Continenz der Priester und Diakonen bei (vgl. oben, S. 44, über die Hippolytuskanones). Vom Jahre 482 bis 518 war sogar fast der ganze Orient monophysitisch oder wenigstens von Rom getrennt; unterdessen wird der Cölibat der Priester und Diakonen dort überall geschwunden sein und sich auch in

[1]) Die abgefallenen Professoren der theologischen Hochschule zu Edessa, welche nach Persien geflohen waren und sich dort zu Bischöfen gemacht hatten, heirateten selbst und erklärten auf mehreren Synoden den Cölibat für aufgehoben. Zur zwangsweisen Einführung des Nestorianismus unter den persischen Christen stellte ihnen der heidnische König das Militär zur Verfügung, nachdem ihm der Professorenbischof Barsumas vorgestellt hatte, seine christlichen Unterthanen würden stets schlechte Patrioten sein, so lange sie Glaubensgenossen der Christen im römischen Reiche blieben; auch sei Nestorius ein großer Freund der Perser gewesen und habe den Römern demüthige Unterwürfigkeit gegen ihre Feinde gepredigt.

[2]) Nicht nur die Bischöfe des römischen Reichs äußerten ihren Abscheu gegen die allen Kirchengesetzen hohnsprechenden Kanones der nestorianischen Professoren, sondern sogar Philoxenus, der bedeutendste Theologe der Monophysiten, schrieb eine Widerlegung dieser Synodalbeschlüsse (vgl. Barhebraei Chronicon, ed. Abbeloos et Lamy, III, S. 64. 72).

Aegypten und Syrien wohl schwerlich in das sechste Jahrhundert hinüber bewahrt haben. Schon Kaiser Justinian, obgleich der klerikalen Continenz sehr gewogen, wagte sie dennoch nur den Bischöfen gesetzlich vorzuschreiben. Zwar citirt Arcudius (abgedruckt in Zaccaria's Thesaurus theologicus XII, 917) eine Stelle des h. Maximus, wonach den Priestern überhaupt der eheliche Umgang verboten wäre. Da aber diese Stelle in dem gedruckten Texte des Kirchenvaters [1]) nur von den Bischöfen handelt und überhaupt im Wortlaut ganz von dem Texte des Arcudius abweicht, so lassen sich daraus keine Schlüsse ziehen, wie denn überhaupt im siebenten Jahrhundert wohl nirgends mehr im Orient die alte Disciplin aufrecht erhalten wurde.

So war denn alles im Orient auf den letzten Schlag vorbereitet, welchen die trullanische Synode vom Jahre 692 dem klerikalen Cölibat versetzte, indem sie der schon seit Jahrhunderten im Widerspruch mit den apostolischen und kirchlichen Kanones stehenden Gewohnheit nun auch gesetzliche Sanction verleihen wollte und so die jetzige Disciplin der griechischen Kirche definitiv begründete. Wenn wir von den frechen Schmähungen absehen, welche die Pseudosynode gegen die Disciplin der römischen und selbst der älteren orientalischen Kirche zu schleudern wagte, so können wir in ihren Bestimmungen nur ein zwar bedauerliches, aber vielleicht nach Lage der Verhältnisse unvermeidliches Herabsteigen von der idealen Höhe christlicher Vollkommenheit finden, wie denn auch der h. apostolische Stuhl die auf dem Quinisextum beruhende Praxis des Orients anfangs stillschweigend, später sogar ausdrücklich genehmigt hat.

Nach Beendigung dieser geschichtlichen Uebersicht über die occidentalische Cölibatsdisciplin vor 385 und die orientalische vor 692 müssen wir noch einer Schwierigkeit gedenken, welche unsere ganze Darstellung umzustoßen scheint, nämlich die Erzählung der Kirchengeschichtsschreiber Sokrates (I, 11) und Sozomenus (I, 23). Beide berichten bekanntlich, die Väter des nicänischen Konzils seien Anfangs geneigt gewesen, durch ein neues Gesetz den Bischöfen, Priestern und Diakonen (Sozomenus nennt auch die Subdiakonen)

---

[1]) Quaest. interrog. et respons. 40 (bei Migne XC, 817). Immerhin wäre bei der streng römischen Gesinnung des h. Maximus auch der Fall denkbar, daß der Text bei Arcudius der ursprüngliche und nur von späteren griechischen Abschreibern verändert wäre.

die Fortsetzung ihrer vor Empfang der Weihe geschlossenen Ehe zu verbieten. Aber der ägyptische Bischof Paphnutius, ein jungfräulicher Ascet, welchem in der Verfolgungszeit ein Auge ausgestoßen worden sei, habe gewaltig dagegen geeifert und dem Konzil vorgestellt, dieses Joch sei zu schwer, der eheliche Umgang sei ehrenvoll und makellos, ja die Keuschheit selbst, während gerade durch ein Continenzgebot die Keuschheit der Kleriker und ihrer Frauen gefährdet werde; man solle es daher bei der alten kirchlichen Ueberlieferung bewenden lassen, welche nur das Heiraten nach Empfang der Weihe verbiete. Dieser Vorschlag habe allgemeinen Beifall gefunden, so daß das Concil die Beobachtung der Continenz dem Belieben jedes Einzelnen überlassen habe.

Zunächst müssen wir den Sozomenus als selbständigen Zeugen zurückweisen, da er auch hier, wie so oft, ganz von Sokrates abhängig ist, dessen Bericht er nur durch stylistische Veränderungen etwas umgestaltet [1]. Die Verantwortung für die Paphnutiusanekdote ruht also ausschließlich auf Sokrates. Ein schwerer, obgleich keineswegs entscheidender Verdachtsgrund liegt nun schon darin, daß erst Sokrates, 115 Jahre nach dem nicänischen Konzil, etwas von diesem Ereigniß weiß, während weder Rufinus, welchem er die Notiz über das ausgestoßene Auge des Paphnutius entnommen hat, noch Theodoret von dessen Eintreten für die Klerogamie Meldung thut [2]. Weit bedenklicher ist es, daß seine Erzählung im schroffsten Widerspruche mit allen sicheren Nachrichten steht,

[1]) Daß Sozomenus den Sokrates im vollsten Maß benützt, ja vielfach ausgeschrieben hat, ist eine so evidente Thatsache, daß man den dagegen erhobenen Widerspruch wirklich kaum begreifen kann. Jener erzählt sogar Dinge, die dieser ausdrücklich mündlichen Nachrichten zu verdanken erklärt, wie z. B. die Anekdote über den Novatianer Akesius; da kann man doch gewiß nicht an eine gemeinschaftliche Benützung dritter Quellen denken!

[2]) Der h. Epiphanius (adv. haer. 68) erzählt von einem angesehenen ägyptischen Anachoreten Paphnutius, welcher sich „einigen" Ruhm als Bekenner erworben habe, aber zum meletianischen Schisma abgefallen sei und die kirchliche Gemeinschaft zwischen den Meletianern und Arianern vermittelt habe. Wir wollen gerne diesen Paphnutius für verschieden von dem unserigen halten, um so mehr, als wir den Sokrates nicht durch Discreditirung des Paphnutius, sondern durch Nachweis der Unwahrheit der ganzen Anekdote zu widerlegen suchen.

welche wir über die Cölibatsdisciplin der orientalischen Kirche zur Zeit des nicänischen Konzils besitzen. Wenn der h. Bischof Epiphanius 50 Jahre nach dem Konzil von Nicäa so bestimmt versichert, das Continenzgebot für Bischöfe, Priester, Diakonen und Subdiakonen sei ein apostolischer und kirchlicher Kanon, so verdient er gewiß mehr Glauben, als der Advokat Sokrates, welcher 115 Jahre später behauptet, das Konzil habe jenes Gebot als eine unberechtigte und gefährliche Neuerung verworfen. Eusebius, ein Zeitgenosse und Mitglied des nicänischen Konzils, lehrt, wie wir gesehen haben, daß die „Geweihten" (*ἱερωμένοι*) zur Continenz verpflichtet seien, und Sokrates behauptet, auf diesem Konzil habe man den mißglückten Versuch gewagt, den „Geweihten" das „neue Gesetz" der Enthaltsamkeit aufzulegen! Ueberhaupt erstreckt sich der direkte Widerspruch des Sokrates gegen die älteren orientalischen Quellen auch sonst manchmal bis auf den Ausdruck. So läßt er den Paphnutius sagen, die *συνέλευσις* eines Klerikers mit seiner rechtmäßigen Gattin sei Keuschheit, während die „apostolische Kirchenordnung" aus dem zweiten Jahrhundert dem Priester Enthaltung von der *συνέλευσις* befiehlt! Es bleibt nur die Alternative, entweder die Paphnutiusanekdote des Sokrates oder alles, was die Väter der vier ersten Jahrhunderte über die orientalische Cölibatsdisciplin geschrieben haben, für falsch zu erklären. Damit uns diese Wahl um so leichter werde, müssen wir noch einen Blick auf die Zuverläßigkeit des Sokrates werfen.

Wir verkennen nicht, daß dieser Kirchenhistoriker ein klarer, verständiger und geschmackvoller Autor ist, welcher für seine Zeit ungewöhnlich viel kritische Begabung hatte und daher in der äußerlichen Geschichtsdarstellung ziemlich zuverläßig ist. Nicht dasselbe läßt sich aber von seinen Bemerkungen über theologische, liturgische und kirchenrechtliche Dinge sagen. Hier fehlte ihm nicht nur als Laien vielfach die Sachkenntniß, sondern auch als Häretiker durchgängig der ernstliche Wille zu einem richtigen Urtheil. Seit Valesius ist man zwar fast allgemein der Ansicht geworden, Sokrates sei Katholik gewesen, aber die angestrengteste Mohrenwäsche kann hier nichts helfen, da er seinen Rettern zum Trotz fortwährend in seiner Kirchengeschichte den verbissensten Novatianismus zur Schau trägt. Abgesehen davon, daß er jede Anerkennung der katholischen Kirche als der wahren mit Konsequenz, oft durch die geschraubtesten

Wendungen [1]) vermeidet, und daß er mit officiöser Wichtigthuerei bei jeder Gelegenheit von den Ereignissen innerhalb der kleinen novatianischen Sekte erzählt, spricht er auch wiederholt seinen Novatianismus ganz offen aus. So behauptet er, dem h. Kornelius hätten diejenigen zugestimmt, welche am Sündigen Vergnügen fanden, während sich die durch strenge Sittlichkeit ausgezeichneten Phrygier und Paphlagonier in großer Anzahl dem Novatianismus zugewandt hätten; den Novatian macht er fälschlich zum Märtyrer (IV, 28). Ferner berichtet er mehrere Wunder, welche zur Bestätigung des Novatianismus geschehen sein sollen (I, 13; VII, 5. 17. 39), rühmt die angebliche Heiligkeit novatianischer Bischöfe, Priester und Asceten (I, 13; IV, 9; V, 10; VII, 17. 39. 46) und erzählt viel von der Hochachtung katholischer Bischöfe und Kaiser gegen novatianische Größen (I, 10. 13; V, 10. 14; VII, 25). Die Katholiken hegten nach Sokrates die größte Liebe und Bewunderung für die Novatianer, unterhielten communio in sacris mit ihnen (II, 38; IV, 9; VII, 39. 46), und wären sogar zu einer Kirchenvereinigung bereit gewesen, wenn es nicht die Novatianer, um der alten Lehre treu zu bleiben, abgelehnt hätten (II, 38). Anfangs wurden die Novatianer nur von Häretikern, wie Macedonius, Valens und Nestorius verfolgt (II, 38; IV, 9; VII, 29); und wenn ihnen später auch der h. Cyrill von Alexandrien und die h. Päpste Innocenz und Cölestin die Kirchen wegnahmen, so war dies ein Symptom fanatischer Herrschsucht und Verweltlichung der Kirche (VII, 7. 9. 11). Jedoch die Bischöfe von Konstantinopel blieben, wenn wir dem Sokrates Glauben schenken wollen, dem Geiste der Toleranz treu und trieben ihre Devotion gegen den Novatianismus fast bis zum Verrath an der katholischen Kirche (V, 10; VII, 25). Nur der h. Chrysostomus trat schärfer gegen die Novatianer auf (VI, 11. 19), weshalb ihn Sokrates nicht nur durch Mittheilung sarkastischer Antworten

---

[1]) So nennt er die Katholiken „diejenigen, welche jetzt die Kirchen innehaben“ (II, 38; V, 19), „die von der herrschenden Kirche“ (V, 22), „die von der anderen Partei“ (V, 8), in der Regel aber Homousianer, obgleich er (V, 10) den katholischen Bischof Nektarius und den novatianischen Agelius die „Vorsteher des homousianischen Glaubens“ nennt. Sehr gern braucht er auch, mit Beziehung auf vorher genannte Katholiken, die sonderbar objektiven Ausdrücke „seine Glaubensgenossen“ (IV, 1 V, 8. 9. 10. 20), „ihre Kirche“ (VI, 18).

seines novatianischen Gegenbischofs Sisinnius, welcher auch die laxe Lehre des Heiligen über die Buße gründlich widerlegt habe, lächerlich zu machen sucht (VI, 21. 22), sondern ihn auch überhaupt auf's gehässigste beurtheilt. Aber gegen Ruhestörer in seiner Sekte kennt Sokrates keine Schonung; so erzählt er viel Schlimmes von einem Sabbatius, welcher eine Spaltung im Novatianismus bewirkte, und läßt siebenzig von dessen Anhängern sogar durch ein Wunder getödtet werden (IV, 28; V, 21; VII, 5. 12). Der Kirche von Cäsarea in Kappadocien sagt er nach, sie habe gleich den Novatianern die Buße verworfen (V, 22). Vgl. noch II, 15; V, 19 u. s. w.

Es ist nun in hohem Grade wahrscheinlich, daß die novatianische Gesinnung des Sokrates auch die eigentliche Triebfeder zu seiner erbitterten Bekämpfung des Cölibats war[1]). Freilich hat der h. Epiphanius, wenn er (adv. haer. 59) von den Novatianern sagt, sie dehnten die Beschränkungen auf alle Christen aus, welche dem Priesterthum wegen seiner erhabenen Würde eigenthümlich seien, zunächst die klerikale Monogamie im Auge; doch mochten wohl die Novatianer, um ihre Verwerfung der zweiten Ehe exegetisch zu rechtfertigen, wirklich die Theorie aufstellen, in Bezug auf die Ehe sei den Laien Alles verboten, was den Klerikern verboten sei, und daher auch umgekehrt alles den Laien Gestattete den Klerikern erlaubt. Auf diese Weise konnte das Verbot der zweiten Ehe für die Laien leicht indirekt zur Abschaffung der klerikalen Continenz führen.

Endlich hat schon Stilting darauf hingewiesen, daß sich die höchst trübe Quelle, aus welcher Sokrates sein Geschichtchen von

---

[1]) Dieselbe Gehässigkeit zeigt Sokrates auch, indem er den Bischof Heliodor von Tricca, welcher in seiner Jugend einen „erotischen" Roman, die Aethiopika, geschrieben habe, für den Urheber des Cölibatsgesetzes in Thessalien ausgibt (V, 22). Denn der Roman ist jedenfalls vor Heliodor's Bekehrung zum Christenthum geschrieben, und zudem von strengsittlichem Charakter. Auf die Notiz über die Aufrechterhaltung des Cölibats in Thessalien läßt Sokrates unmittelbar die andere folgen, man taufe dort nur zu Ostern und lasse alle in der Zwischenzeit sterbende Kinder der Taufe verlustig gehen. Dieses alberne Mährchen, welches offenbar Antipathie gegen den Cölibat erwecken soll, ist wahrscheinlich daraus entstanden, daß die Päpste häufig die Beschränkung der feierlichen Taufe auf Ostern und Pfingsten einschärften.

Paphnutius geschöpft hat, noch jetzt fast mit Sicherheit nachweisen läßt. Unmittelbar vorher erzählt er nämlich von einem novatianischen Bischof Akesius, welcher angeblich dem nicänischen Konzil beigewohnt habe, nachher aber von einem novatianischen Mönche Eutychianus. Beide Geschichten will er von einem novatianischen Priester Auxanon erfahren haben, welcher als Jüngling den Akesius zum nicänischen Konzil begleitet und bis in die Regierungszeit des Kaisers Theodosius II. gelebt habe. Von demselben Gewährsmann muß er also auch die dazwischen erzählte Paphnutiusanekdote haben, da an Benützung einer seitdem verloren gegangenen schriftlichen Urkunde nicht zu denken und für mündliche Ueberlieferung die Zwischenzeit zu lang ist. Eben dieser Auxanon hat ihm aber erzählt, er habe selbst mit angesehen, wie durch die Wunderkraft des Eutychianus ein verschlossenes Kerkerthor von selbst aufgegangen, und die Ketten eines Gefangenen ebenso gelöst und zu Boden gefallen seien. Da nun Gott keine Wunder zur Bestätigung der Häresie thut, so muß Auxanon, der solche Wunder mit eigenen Augen gesehen haben will, entweder ein bewußter Lügner oder ein kindischer, seine Phantasien für wirkliche Ereignisse haltender Schwachkopf gewesen sein. Der letztere Fall ist um so denkbarer, als Auxanon schon weit über hundert Jahre alt geworden sein muß, als er dem Sokrates seine Mittheilungen machte. Wenn also dieser Gewährsmann in Bezug auf Eutychianus nachweisbar die Unwahrheit gesprochen hat, so verdient auch seine Notiz über Paphnutius nicht den mindesten Glauben. Den Sokrates aber trifft zwar nicht der Vorwurf der Lüge, wohl aber der, im Interesse seiner Sekte einem unzuverläßigen Zeugen leichtfertig Glauben geschenkt zu haben. Wir erklären also die Erzählung von dem Eintreten des Paphnutius für die Klerogamie für eine Dichtung, obgleich wir mit diesem Urtheil in der neueren Zeit fast allein stehen[1]). Man hat sich eben, eingeschüchtert durch den siegesgewissen Ton der protestantischen Kritik und den Vorwurf unwissenschaftlicher Befangenheit, allzusehr daran gewöhnt, die der Kirche ungünstigen Angaben trotz schwächster Begründung als historische Wahrheiten

[1]) Daß Lupus und Phillips der Ansicht seien, Paphnutius und das nicänische Konzil hätten nur die Ausdehnung des Continenzgebots auf die Subdiakonen abgelehnt (vgl. Hefele, Beiträge, I, S. 130), beruht

anzuerkennen und ihnen nur die äußerste dogmatische Spitze abzubrechen [1]).

Wir sind also zu dem Resultate gelangt, daß die Verpflichtung der Kleriker höherer Weihen zur Continenz von den Aposteln angeordnet, bis zur Mitte des vierten Jahrhunderts in der ganzen Kirche beobachtet, von dieser Zeit an aber unter dem Einfluß des Arianismus in Thracien und Kleinasien, seit dem fünften Jahrhundert auch im übrigen Orient, allmählig auf die Bischöfe beschränkt wurde, während im Occident die alte Disciplin stets erhalten blieb. Zwischen der Praxis der ersten Jahrhunderte und der jetzigen bestand kein Unterschied; nur war Anfangs die Gesetzgebung in Betreff der Subdiakonen noch schwankend, und durften die vor der Weihe Verheirateten, so lange kein Verdacht gegen ihre Enthaltsamkeit vorlag, ihre Frauen im Hause behalten. Dagegen ist es nur eine zufällige Verschiedenheit, daß die jetzt verhältnißmäßig seltene Aufnahme von Vermählten in den Klerus im Alterthum so häufig war. Denn das Christenthum fand bei seiner Entstehung und ersten Ausbreitung unter den Juden fast gar keine Unverheiratete vor, unter den Heiden fast nur solche, welche die Ehe aus schändlicher Zügellosigkeit verschmähten, und mußten daher die Apostel in der Regel Verheirateten die Weihen ertheilen. Auch später noch bewirkte der Mangel an geistlichen Erziehungsanstalten und die damalige Seltenheit der Weihe von Mönchen, daß der Klerus oft aus bisher in der Ehe Lebenden ergänzt werden mußte.

Eine sehr bedeutende Differenz der älteren Disciplin von der jetzigen würde sich ergeben, wenn jene wirklich, wie Manche behaupten, die Fortsetzung der Ehe nur mit Suspension bestraft,

auf einem Mißverständniß. Beide Gelehrte schließen sich vielmehr der jetzt gangbaren Auffassung an.

[1]) Recht auffallend zeigt sich dies, indem man das mit der Geschichte des Kanons im schönsten Einklang stehende und auf schriftliche Quellen gestützte Zeugniß des h. Hieronymus, das nicänische Konzil habe das Buch Judith für kanonisch erklärt, fast einstimmig verwirft, während man die weit spätere, mehr als verdächtigen mündlichen Mittheilungen entnommene und allen zuverläßigen Zeugnissen des Alterthums direkt widersprechende Erzählung von der Sanktion der Klerogamie durch dieses Konzil für wahr hält.

alsdann aber geduldet hätte [1]). Die Suspension (welche von manchen Kanones noch durch Excommunication verschärft wurde) war aber nicht ein Freibrief für die Zukunft, sondern eine Strafe für das Vergangene. Daß die den höheren Weihen „annexe Verpflichtung zur Keuschheit" (wie sich die karthagischen Synoden aus den Jahren 390 und 419 ausdrücken), das „vom Tage der Ordination an unauflösliche Gesetz der Enthaltsamkeit" (wie Papst Siricius an Himerius schreibt) auch nach der Absetzung fortdauerte, verstand sich von selbst und wurde namentlich von spanischen Konzilien des 6. und 7. Jahrhunderts, welche unenthaltsame Kleriker zu ewiger Klosterhaft, ihre Frauen und Kinder aber zur servitus verurtheilten, ausdrücklich erklärt. Das toletanische Konzil vom Jahre 653 verhängt lebenslängliches Gefängniß im Kloster sogar über solche Kleriker, welche die Fortsetzung des ehelichen Umganges damit entschuldigten, daß sie zum Empfang der Weihe gezwungen worden seien, indem es ihnen zuruft: „Es mögen also die schamlosen Heger solcher Begierden schweigen und, wenn sie auch gegen ihren Willen das empfangen haben, was zu erhalten sie nicht werth waren, doch um des himmlischen Lohnes willen das gern bewahren, was sie, ohne es zu wollen, durch die Fügung irdischen Zwanges erlangt haben; damit sie wenigstens gezwungen sich bestreben die Güter zu lieben, welche sie freiwillig trägen Sinnes zu bekämpfen scheinen!"

Wir glauben aus den historischen Zeugnissen der ersten christlichen Jahrhunderte hinlänglich bewiesen zu haben, daß der klerikale Cölibat eine apostolische Anordnung ist. Zu demselben Resultat würde man gelangen, wenn man aus dem Beispiele der Apostel, welche nach mehrfachen Andeutungen der h. Schrift und nach der einstimmigen Ueberlieferung der Väter alle entweder in Virginität oder doch nach ihrer Berufung in Continenz lebten, argumentiren wollte. Ein exegetischer Beweis für die höchste Angemessenheit der klerikalen Continenz würde sich ergeben, wenn man einerseits die

[1]) Daß eine erst nach Empfang der höheren Weihen attentirte Ehe überdies noch stets als ungiltig betrachtet wurde, haben viele Kanonisten für die ältere Zeit mit Unrecht bestritten, obgleich doch selbst das Quinisextum im 3. und 26. Kanon diese Ehen als nichtige aufzulösen befiehlt.

von dem göttlichen Erlöser selbst und seinen h. Aposteln Paulus und Johannes ausgesprochene Empfehlung der Virginität als des heiligeren, vollkommeneren und gottwohlgefälligeren Standes, andererseits die erhabene Würde des Priesters und seine Pflicht, ein Typus der christlichen Vollkommenheit zu sein, erwägen würde. Endlich ließe sich aus dem tiefsten Wesen des Christenthums, dieser Religion des Opfers und der Entsagung, nachweisen, daß es sich vor allem für die in besonderer Weise dem Dienste Gottes Geweihten geziemt, ausschließlich ihrem heiligen Beruf zu leben, sich an Gott ganz ungetheilt hinzugeben und um seinetwillen auf alle irdischen Tröstungen nicht nur in der inneren Gesinnung, sondern auch in der äußeren Bethätigung zu verzichten. Aber der Raum gestattet nicht, unseren Gegenstand auch unter diesen Gesichtspunkten zu betrachten, welche sich übrigens für jeden Unbefangenen fast von selbst ergeben.

Der Galilei'sche Proceß

auf Grund der neuesten Actenpublicationen historisch und juristisch geprüft[1].

Von Prof. H. Grisar S. J.

Was Freunde wie Gegner der Kirche längst herbeigewünscht haben, eine vollständige und correcte Veröffentlichung der Akten des Galilei'schen Processes, das ist endlich in den letzten Monaten und zwar, überraschend genug, von zwei Seiten her zugleich und durch Herausgeber von ganz entgegengesetztem religiösem Standpunkt zur Ausführung gekommen. Ohne daß, wie es scheint, der Eine von der Absicht des Andern anfänglich Kenntniß besaß, haben sich Henri de l'Epinois und Karl von Gebler der mühsamen Arbeit des Copirens der Originalien, der erstere im Frühling, der zweite im Sommer 1877, unterzogen. Sie haben sofort in Rom und in Stuttgart die Frucht ihres Fleißes veröffentlicht und dadurch in der wissenschaftlichen Welt, die ohnehin seit der erregteren Polemik der letzten Jahre über den weltberühmten Proceß demselben ein gesteigertes Interesse zuwandte, eine große Bewegung und

[1]) Literatur von 1877. D. Berti: La Critica moderna e il Processo di Galileo Galilei (Nuova Antologia, Fasc. I. Gennaro) Firenze. — Ph. Gilbert: La condamnation de Galilée et les publications récentes (Extrait de la Revue des Questions scientifiques) Louvain, Peeters. 8°. — Scartazzini: Der Proceß des Galilei (Unsere Zeit 1. u. 18. Heft) Leipzig. — H. de l'Épinois: Les Pièces du Procès de Galilée, précedées d'un Avant-propos. Rome, Paris, V. Palmé. — L. de la Rallaye: Un dernier mot sur Galilée (Revue du monde catholique. Septembre) Paris, Palmé. —

neue Debatten hervorgerufen. Der Umstand, daß neben dem katholischen Wortführer in der Galileifrage, Herrn de l'Epinois, auch der Verfasser des modern-liberalen Werkes „Galileo Galilei und die römische Curie" zur Anfertigung einer Abschrift in das vatikanische Archiv zugelassen wurde, kann dem heiligen Stuhle nur den Dank aller Geschichtsfreunde verdienen; denn dadurch erscheinen die Texte, wie sie jetzt vorliegen, um so beglaubigter.

Der Präfect des geheimen vatikanischen Archivs, Msgr. Marini, welcher im Einvernehmen Pius IX. im J. 1850 die vielbesprochenen Proceßacten veröffentlichen sollte, hatte sich leider bei seiner Arbeit nicht entschlossen, die Dokumente so wie sie waren, mitzutheilen. Er hob nur das Wichtigste getreu heraus. Mit seiner apologetisch gehaltenen im Ganzen trefflichen Schrift erfuhr er darum das Unglück, nur um so mehr allerseits die Verdächtigung zu provociren, als habe er gerade das Bedeutendste unter-

---

K. v. Gebler: Die Acten des Galilei'schen Processes. Nach der Vaticanischen Handschrift herausgegeben. Stuttgart, Cotta. — E. Desjardins S. J.: Encore Galilée. Pau. — E. Wohlwill: Ist Galilei gefoltert worden? Leipzig, Duncker. — Heis: E pur si muove (Annales de la Société scientifique de Bruxelles, 2e. partie, p. 201 ss.). Bruxelles. — l'Epinois beginnt im Novemberheft des Polybiblion (Revue bibliographique universelle, Partie litt., Paris) eine Uebersicht der ganzen Galileiliteratur.

An die literarische Bemerkung in dieser Zeitschrift 1876, 2. Heft, S. 317 f. anknüpfend seien folgende später stets mit Abkürzung citirte Büchertitel hier vollständig vorgelegt. Marino Marini: Galileo e l'Inquisizione, Memorie storico-critiche, Roma, 1850, Propaganda. — H. de l'Épinois: Galilée, son procès, sa condamnation, d'après des documents inédits (Extrait de la Revue des questions historiques) Paris, 1867, Palmé. — S. Gherardi: Il Processo Galileo riveduto sopra documenti di nuova fonte (Rivista Europea Anno I. vol. III. 1870) Firenze. — H. Th. Martin: Galilée, les droits de la science et la méthode des sciences physiques. Paris, 1868. — Ph. Gilbert: Le Procès de Galilée d'après les documents contemporains (Extrait de la Revue catholique) Louvain, 1869, Peeters. — Le même: Encore le Procès de Galilée a propos de publications récentes (Extrait de la Revue cath.) Louvain, 1872, Peeters. — S. Pieralisi: Urbano VIII e Galileo Galilei. Memorie storiche. Roma, 1875, Propaganda. — D. Berti: Il Processo originale di Galileo Galilei pubblicato per la prima volta. Roma, 1876, Cotta. — S. Pieralisi: Correzioni al libro Urbano VIII e Galileo Galilei con osservazioni sopra il processo orig. pubbl. da D. Berti. Roma, 1876, Propaganda. — K. v. Gebler: Galileo Galilei und die römische Curie. Nach den authentischen Quellen. Stuttgart, 1876, Cotta.

schlagen und als dürfe und könne Rom des eigenen Interesses halber mit den unverkürzten Acten nicht an's Licht treten. Dieser Vorwurf wurde nun zwar widerlegt, als l'Epinois, ein verdienter Schüler der École des chartes, im J. 1867 in seinem Buche Galilée, son procès, sa condamnation &c. die noch unbekannt gebliebenen Theile des Processes mit Erlaubniß der römischen Archivvorstände herausgab. Allein durch persönliche Verhältnisse in der Zeit, die der Arbeit zu widmen gewesen wäre, sehr beschränkt, ließ auch er noch manche Lücken, zu deren Ergänzung die bloßen Excerpte des Inhalts der betreffenden Stellen nicht genügten; namentlich aber schlichen sich in Folge seiner Eile so viele — von ihm selbst eingestandne — Fehler in seine Publication ein, daß immerhin noch über dem Verständniß gewisser nicht unbedeutender Einzelheiten unliebsames Dunkel ausgebreitet blieb.

Im Jahre 1876 trat der italienische Parlamentsdeputirte Domenico Berti mit dem geräuschvollen Anspruch hervor, zum erstenmal das Original des Processes vorzulegen. Der Oratorianer Augustin Theiner hatte ihm das Manuscript zur Benützung anheimgegeben, mit welcher Vollmacht, können wir nicht entscheiden. Alsbald erfolgt überall von kirchenfeindlicher Seite große Reclame für das angeblich epochemachende Werk. Dabei bildete freilich nicht am wenigsten die demselben als Vorrede beigegebene gehässige Darstellung des Processes den Grund der Begeisterung. Dieser Enthusiasmus kühlte sich indessen merklich ab, als die Kritik die in der That an das Unglaubliche grenzende Nachlässigkeit Berti's in der Wiedergabe des Textes feststellte und zugleich fand, daß die Lücken der l'Epinois'schen Schrift im Wesentlichen gar nicht einmal ausgefüllt seien. Wie bequem es sich aber Berti gemacht hatte, geht schon aus einem einzigen pikanten Verstoß, der ihm begegnet ist, hervor. An einer Stelle nämlich von Fol. 389 des Processes, wo l'Epinois in seiner älteren Copie aus Versehen zwei Zeilen überschlägt und so den Lesern ein Räthsel aufgibt so schwer, daß sich Pieralisi auf vier Seiten kaum mit demselben auseinander setzen kann, da enthält auch der Druck Berti's genau dasselbe Versehen, die nämliche wunderbare Lesart [1]). Offenbar wurde l'Epinois hier

[1]) Man halte Berti, Processo 64 (Aver posto dal corpo ecc.) mit l'Épinois, Galilée 95 zusammen. Pieralisi versucht die nutzlose Erklärung Urbano VIII 139—142. Vgl. Gebler, Acten XLI f. — Es ist also eine mathematische Widerlegung des Lobes vorhanden, welches eine uns vorliegende Nummer der Zeitung La République Française dem Buche Berti's ertheilt, wenn sie darin die Acten des Archivs „Zeile für Zeile"

von ihm einfach abgeschrieben. Das ist jedoch auch bei manchen andern Texten nachweisbar, und man ist zur Annahme gedrängt, daß der Schreiber, vielleicht ebenfalls aus Zeitmangel, den Originalactenband im Ganzen wenig benützte. Wenn also in Folge der beiden neuesten Werke von l'Epinois und von Gebler diese Dokumente Berti's und mit ihnen auch seine angeführte Geschichte des Galilei'schen Processes der Vergessenheit anheimfallen, so ist das wahrhaftig für die Wissenschaft ein Verlust, der sich nicht übermäßig schwer ertragen läßt.

Gerade die verfehlte Arbeit des italienischen Kammermitgliedes scheint de l'Epinois auf den glücklichen Gedanken geführt zu haben, eine neue abschließende Veröffentlichung der Acten zu besorgen. Ueber den Werth seiner den Titel Pièces du procès de Galilée führenden Ausgabe konnte sich schon sein Doppelgänger v. Gebler in seinen eigenen „Acten" äußern. Gebler erkennt an, daß „dieselbe (die zahlreichen Setzfehler abgerechnet) mit vieler Genauigkeit ausgeführt ist. Die Orthographie wurde im Allgemeinen getreu beibehalten, nur Accentuirung und insbesondere Interpunktion haben eine ausgiebige Verbesserung durch den Herrn Autor erfahren" (XLIX). Wir fügen bei, daß die Pièces einen ganz besonderen Vorzug vor der Leistung Gebler's durch die Beigabe von eilf photo-lithographischen Blättern erhalten, welche wichtige und bestrittene Texte des Originales dem Urtheile des Lesers unmittelbar unterbreiten. Andererseits tritt jedoch die ganze Ausstattung des Buches auffällig stark hinter der des Gebler'schen zurück. Dem letzteren gebührt überdieß, was wichtiger ist, auch hinsichtlich der Genauigkeit jedenfalls die Palme.

Mit einer Aengstlichkeit, die fast an das Uebermaß streift, ist bei Gebler jeder Strich, jede Zahl, jeder Schreibfehler des Actenbandes wiedergegeben, und die oft eigenthümlichen Zeichen der Abkürzungen werden nicht einmal aufgelöst, sondern soweit es die Druckverhältnisse irgend möglich machten, exact in ihren verschiedenen Formen dargestellt, zu dem Zwecke eben, daß der Lesende Schritt für Schritt den vollen Eindruck der Urschrift erhalte. Bei schwierigeren abgekürzten Worten ertheilt eine kleine Andeutung

---

wiederfindet. Vgl. dagegen die Urtheile in der Histor. Zeitschrift von Sybel 1877, 1. Heft S. 228 und in der Jenaer Literaturzeitung 1877, nr. 35, in welcher letzterer M. Curtze von Thorn geradezu sagt: „Man wird über den Werth der Berti'schen Ausgabe arg enttäuscht".

in den Noten den Schlüssel. Daß diese Ausgabe mit vollkommener Fehlerfreiheit des Textes der Dokumente vor uns liegt, verdankt sie nach der Aussage ihrer Einleitung zum großen Theile nur dem früheren Erscheinen der Publication von l'Epinois. „Nachdem wir", so theilt dort Gebler mit, „sämmtliche Probebogen unserer Ausgabe des Manuscriptes nach der Handschrift selbst corrigirt hatten, verglichen wir das ganze Buch Epinois' Zeile für Zeile, Wort für Wort mit unserem Texte, bemerkten die Abweichungen und gingen dann wieder in den Vatican zu sehen, wer von uns beiden geirrt habe" (XLVIII).

Was diesem Einen Bande des Vaticanarchives eine so seltene Aufmerksamkeit eingetragen hat, während die meisten seiner Genossen unbeachtet in ihren Fächern stehen dürfen, das ist hinreichend bekannt. Auf der feindlichen Seite hoffte man durch die authentische Geschichte Galilei's den Beweis der Intoleranz der Kirche gegen die Wissenschaft zu führen, und ihre Fehlbarkeit in Entscheidungen darzuthun. Auf katholischer Seite aber sah man sich in Folge dessen ebenso sehr genöthigt, den Gegnern das mit offenbarem Unrecht beschlagnahmte Gebiet abzuringen, indem sie die nämlichen Urkunden als Zeugen für den Nachweis anführte, daß das Verhalten gegen Galilei mit dem Wesen und der Lehre der Kirche ebensowohl wie mit dem unantastbaren Charakter und den edlen Absichten der römischen Richter völlig vereinbar sei.

Zu diesem Nachweise einen Beitrag zu liefern, ist der Zweck der nachfolgenden Studien über die Galileifrage. Wir werden nicht die ganze Geschichte des Conflictes des berühmten Pisaners mit den kirchlichen Tribunalen nach ihren Einzelheiten erzählen. Es muß andern Federn überlassen bleiben, eine solche Darstellung, die für die katholische Literatur deutscher Zunge immer noch Bedürfniß bleibt, dem größeren Publicum vorzulegen[1]). Wir beab-

---

[1]) Aus der katholischen deutschen Literatur sind nur zu verzeichnen die Artikel (von Prof. Clemens) in den Historisch-polit. Blättern, Jahrg. 1841, Bd. VII, mit dem Titel: „Der h. Stuhl gegen Galilei und das astron. System des Copernicus", und die Schrift von Dr. Bosen: „Galilei und die röm. Verurtheilung des Copernikanischen Systems", Frankfurt a. M., Hamacher 1865. 32 S. Letzteres Büchlein ist jedoch als eine Publication des Frankfurter kath. Broschürenvereines (nr. 5) mehr populär-apologetisch gehalten. Die zuerst citirte Arbeit vertritt in

sichtigen vielmehr nur, innerhalb der von dieser Zeitschrift gesetzten Grenzen, eine eingehende kritische Prüfung jener Seiten der römischen Vorgänge, welche angeblich für die Kirche besonders compromittirend sein sollen.

Die eigentlichen Schwierigkeiten unserer Frage gruppiren sich in zwei Klassen. Man kann sie mit einem kurzen Ausdruck juristische und theologische nennen. Die juristischen Schwierigkeiten und Einwürfe finden gegenwärtig wenigstens in der beachtenswertheren Literatur eine viel stärkere Betonung, als die von uns als theologische bezeichneten; eine Erscheinung, die nur durch den Reiz der Neuheit und das Triumphgefühl der vermeintlich gemachten Entdeckungen erklärbar wird. Namentlich ist es hier Herr von Gebler, welcher beweisen will, daß der Proceß eine ganze Reihe von uncorrecten öffentlichen Handlungen der geistlichen Auctorität aufzeige, ja sogar daß die „Rechtlichkeit der gefällten Sentenz" vom juristischen Standpunkt entschieden zu bestreiten sei. Und warum das Letztere? Weil die Sentenz sich auf ein dem Inhalte nach unrichtiges und der Form nach gerichtlich werthloses und unkräftiges Actenstück gegründet habe. Eine solche Charakteristik verdient, wenn wir seinen Aeußerungen in der Vorrede zu den neuen Acten (XXIV. ff.) glauben dürften, jene Registratur vom 26. Februar 1616, womit das Galilei persönlich ertheilte Gebot von der Copernicanischen Lehre gänzlich abzulassen, bezeugt wird. Erst vor etwas mehr als Jahresfrist hatte Gebler in seinem Buche „Galileo Galilei" eine noch viel stärkere Behauptung in Betreff dieses Dokumentes vertreten. Er suchte nämlich nach dem Vorgange von Wohlwill, Gherardi und Cantor, mit Argumenten

---

vielen Ausführungen einen den neuen Dokumenten gegenüber kaum mehr haltbaren Standpunkt (Vgl. S. 526. 577). Sie fand zum Theil eine Correctur an dem späteren Artikel: „Beiträge zur Frage über Galilei und seine römische Verurtheilung" von Dr. R(einerding?), Jahrg. 1865, Bd. LVI. S. 421 ff. Nicht als zur katholischen Literatur gehörig, aber der Vollständigkeit halber sind die zahlreichen Recensionen des Theol. Literaturblattes von Bonn zu verzeichnen, in denen Prof. Reusch vieles Material für die Galileifrage zusammentrug. Einen Vortrag über dieses Thema hat Reusch in der Hist. Zeitschrift von Sybel (!), Jahrg. 1875, Bd. XXXIV. und dann auch eigens erscheinen lassen. Wir citiren letzteren nach der Sybel'schen Zeitschrift.

und Conjecturen in großer Zahl darzuthun, das fragliche Actenstück sei eine offenbare Fälschung zu dem schmählichen Zwecke 16 Jahre nach der Zeit ihres angeblichen Ursprunges von der Inquisition producirt, um eine Handhabe zu gerichtlicher Verurtheilung Galilei's abzugeben. Und solche Beschuldigungen waren in Deutschland schon daran, allgemein als ausgemachte Thatsachen im kirchenfeindlichen Lager angenommen zu werden [1]). Doch die Enttäuschung blieb nicht aus. Nunmehr gesteht Gebler nämlich aufrichtig, sein persönliches Studium des vatikanischen Actenbandes habe ihn eines andern belehrt, und er muß in der Vorrede der Akten erklären, „daß der Verdacht einer nachträglichen Entstehung gegenüber der äußeren Beschaffenheit dieser Annotation sich als nicht stichhaltig erwiesen hat" (XXII). Immerhin glaubt er aber, seinen Rückzug insoweit beschränken zu müssen, daß die obenangeführten Behauptungen von der materiellen Unrichtigkeit und der formellen Kraftlosigkeit jener „Stütze" des Urtheilspruches aufrecht blieben. Der Leser möge weiter unten urtheilen, ob Gebler's Anklagen insgesammt auch nur einen Schein von Berechtigung sich werden retten können.

Die theologischen Schwierigkeiten gegen die in Rede stehenden Vorgänge sind von weit älterer Herkunft, ja sie liegen in dem Ereigniß selbst. Es ist thatsächlich ganz unläugbar, daß die römischen Tribunale gegenüber Galilei und seiner Lehrmeinung eine Bibelauslegung vertraten, welche jetzt allgemein als unrichtig bezeichnet wird. Ihre öffentlichen Decrete und noch mehr ihre bekannt gewordenen Verhandlungen lassen darüber nicht den mindesten Zweifel übrig, und das bedauerliche Factum wird denn auch von besseren katholischen Schriftstellern, auch zu Rom unter den Augen des Papstes und der Congregationen, mit aller Offenheit

[1]) Es sind z. B. „Unsere Zeit", die Sybel'sche Zeitschrift, die Augsb. Allg. Zeitung, und die Jenaer Literaturzeitung mit vollen Segeln auf den Irrthum eingegangen. Reusch von Bonn nimmt in den in der vorausgehenden Anmerkung angeführten Arbeiten in so ferne eine Mittelstellung ein, als er die Registratur zwar auch für ungiltig, aber für einen ohne Absicht des Betrugs angefertigten jedoch 1616 nicht verwendeten Entwurf des Notars hält, welcher „1632 unter den Acten der Inquisition gefunden und bona oder mala fide als ein wirkliches Protokoll gegen Galilei producirt wäre". (Bei Sybel a. a. O. S. 134, Note 1).

eingeräumt [1]). Ausflüchte und Winkelzüge könnten den erbrachten Beweisen gegenüber für die Sache der Kirche nur schädlich wirken; doch auch abgesehen hievon ist Wahrhaftigkeit katholische Pflicht.

Also verhehlen wollen auch wir es nicht: Jene Tribunale fanden das Stillestehen der Erde und die Bewegung der Sonne um dieselbe in der heiligen Schrift gelehrt; von diesem Standpunkte aus haben sie dem Wortführer der Copernicanischen Lehre in Italien und überhaupt der Aufnahme des neuen Systems ihre Opposition in den Weg gestellt. — Wenn uns nun die Gegner des Katholicismus fragen, wie hiebei die Unfehlbarkeit der Kirche bestehen bleibe, so sind wir Gottlob in der Lage mit aller Zuversicht Antwort zu ertheilen. Sie lautet: Nicht die Kirche hat geirrt, nicht die einzig berufenen Träger der von Christus verheißenen Unfehlbarkeit haben hier gesprochen; sondern, wie selbst unser Gegner von Gebler zu wiederholten Malen ausdrücklich hervorhebt [2]), nur die Congregationen der Cardinäle, jene der Inquisition und jene des Index, erscheinen als die handelnden und entscheidenden Körperschaften. Träger der Unfehlbarkeit sind aber das allgemeine Concil und der ex cathedra lehrende Stellvertreter Jesu Christi. Man zeige uns also, will man wirklich die unfehlbare Kirche in die Sache hineinziehen, zum wenigsten jenes Dokument, durch welches ein Concil oder auch der Papst in seiner Eigenschaft als allgemeiner Lehrer der Kirche die bezüglichen Entscheide der Congregationen approbirt hätte. Handelt es sich aber nur um die Congregationen, dann möchte es wiederum schwer sein, denjenigen Theologen zu nennen, welcher in der von allen katholischen Lehrern den Congregationen dargebrachten Hochachtung und Ehrfurcht so weit gegangen wäre, diesen die Vollmacht unfehlbarer Lehrsprüche oder gar unfehlbarer Disciplinardecrete zuzuerkennen. Alle sagen, wie schon Riccioli im siebenzehnten Jahrhundert: „Die heilige Congregation

[1]) Civiltà catt. ser IX. vol. 10. p. 70: Qual maraviglia che un tribunale per quanto sia suprema siasi ingannato nel profferire una sentenza ecc. Vgl. ser. VIII. vol. 6. p. 326 ss. die Polemik derselben Zeitschrift gegen das Buch von Olivieri, Di Copernico e di Galileo, Bologna 1872 Romagnoli, welches den wahren Thatbestand zu verhüllen sucht. Aehnlich wie die Civiltà sprechen die in Rom erschienenen Schriften von Pieralisi und l'Epinois an vielen Stellen. So sagt der letztere Pièces p. XVIII: Les juges se sont trompés, cela est évident. — [2]) Galilei 208. 224. 293. 298.

der Cardinäle, als getrennt vom Papste genommen, kann keiner Proposition die eigentliche Auctorität des Glaubens beilegen, auch wenn sie sich dahin ausspricht, dieselbe sei Glaubenssache oder das Gegentheil sei Häresie". So schrieb man nicht lange nach dem Galileiproceß in einem Werke, das von der Inquisition approbirt wurde, und zwar direct bei Gelegenheit der Erörterung der Decrete zu Ungunsten des Copernicanischen Systems. Ueber das letztere setzte aber Riccioli noch die ausdrücklichen Worte bei: „Da kein Glaubensausspruch des Papstes oder eines von ihm geleiteten und bestätigten Conciles hierüber vorhanden ist, so kann es auf jenes bloße Congregationsdecret hin nicht als zu glaubende Wahrheit gelten, daß die Sonne sich bewege und die Erde stillstehe; höchstens und ausschließlich kann dieses auf Grund der heiligen Schrift für diejenigen der Fall sein, welchen es moralisch evident ist, es sei so Offenbarung Gottes. Aber alle Katholiken sind durch die Pflichten der Klugheit und des Gehorsams verbunden [die Worte gelten für die Zeit, in der sie geschrieben wurden] an demjenigen, was die Congregation entschieden hat, festzuhalten und wenigstens das Gegentheil nicht absolut hinzustellen" [1]).

Es ist hier noch nicht der Ort, auf das Wesen und die Quelle der Auctorität der Congregationsdecrete einzugehen und zu zeigen, wie dieselben trotz ihrer Fehlbarkeit zu einem gewissen Gehorsam immerhin verpflichten können. Aber jener andern Meinung ist hier wenigstens vorläufig noch zu begegnen, welche den Mißgriff der Congregationen in unserer Frage als einen großen Vorwurf gegen dieselben ausbeuten zu können glaubt. Man übersieht allzu-

[1]) Almagestum novum, Bononiae 1651, tom. I. pag. 52. Vgl. Hurter, Compendium Theol. dogm. I. 435. 443; Scheeben, Lehrb. der kathol. Dogmatik I. 1. 248 ff.; Card. Franzelin, De traditione 116 ss.; Palmieri, De Rom. Pontifice 648 s. Berti, der Deputirte von Rom, wollte eine Stelle bei Inchofer, einem Zeitgenossen Galilei's, in einer ungedruckten Schrift desselben Vindiciae sedis apost. gefunden haben, worin dieser sage, der Entscheid gegen das neue System sei von dem Papste ex cathedra gefällt worden. Genau diesen lateinischen Terminus führt Berti als Worte seines Fundes (Il processo p. XCIII) dem überraschten Leser vor. Wir sind in der Lage, auf das Gewisseste zu erklären, daß in dem römischen Manuscript die Worte ex cathedra an der fraglichen Stelle gar nicht vorkommen, wie auch keine dem Sinne nach verwandten. Der wahre Text soll später gegeben werden.

leicht, daß dieser Irrthum ein sehr entschuldbarer war, ja daß er bei aller Aufwendung von Vorsicht in den gegebenen Umständen nur mit äußerster Mühe hätte vermieden werden können. Einerseits gestaltete sich bei dem Charakter, mit dem die Frage auftrat, irgend ein Eingreifen der Cardinäle zu einer unaufschiebbaren Pflicht. Die gährende Zeit voll antireligiöser Ideen, sich überstürzend in Neuerungen bei Auslegung des Bibelwortes, erheischte entschlossene Abwehr jeder scheinbaren Gefährdung des Glaubens; und war auch die Gefährdung des Glaubens durch das Copernicanische System an und für sich nur Schein, so traten dennoch bei Manchen unter der allgemeinen Verführung der Zeit die gefürchteten Folgen schlimm genug hervor. Sie glaubten mit dem alten Weltsystem auch die alte Religion überwunden zu sehen [1]). Auf der anderen Seite ist ebenfalls in's Auge zu fassen, daß bei dem Eingreifen der Cardinäle die Gefahr ihrer Irrung aus dem einfachen Grunde geradezu die größte war, weil das neue System damals noch mit vielen naturwissenschaftlichen Schwächen und unbewiesenen Voraussetzungen auftrat. Wegen des Mangels an durchschlagenden Beweisen für dasselbe, so erklärte der Zeitgenosse Galilei's, der Astronom **Scheiner** aus der Gesellschaft Jesu, ist keine Nothwendigkeit vorhanden, von dem bisherigen wörtlichen Verständniß der Bibeltexte abzugehen [2]). Gerade so nun sprachen zwei Jahre später in unserem Falle die Congregationen; sie konnten sich nicht über die wissenschaftlichen Gutachten der Gelehrtesten der Zeit erheben. Ueberdieß drängte sie aber auch die ganze öffentliche

---

[1]) Gebler selbst bekräftigt diese Thatsache an verschiedenen Stellen; ja er scheint sogar einigemale dem angeblichen Widerspruch zwischen der Copernicanischen Lehre und dem Christenthum das Wort zu sprechen. — [2]) Disquisitiones mathematicae de controversiis et novitatibus mathem. Ingolstadii 1614. p. 28. Uebersichtlich finden sich die Bibelstellen, die gegen Galilei angeführt zu werden pflegten, bei **Adam Tanner** S. J. (Theol. schol. tom. I. disp. VI. q. 4. dub. 3. Ingolst. 1626. pag. 1746), welcher sagt: Non terra sed coeli sive sidera motu illo diurno ab Oriente in Occidentem moventur; ita habet **communis ac certa omnium Theologorum ac Philosophorum naturalium sententia** et doctrina, quam perspicue tradit scriptura sacra. Er führt dann an Eccles. I, 4—6 (Terra in aeternum stat. Oritur sol et occidit et ad locum suum revertitur etc.); Psalm. XVIII, 6. 7; Josue X, 12 (Sol contra Gabaon ne movearis etc.); 4 Reg. XX, 11; Eccli. XLVIII, 26.

Meinung, deren Richtung am besten durch Galilei selbst gekennzeichnet wird, wenn er einem der Sprecher in seinen Dialogen die Worte in den Mund legt: „Sollen wir eine Meinung verlassen, die wir mit der Muttermilch angenommen haben, und die unzählige Anhänger besitzt, um dafür einer andern uns anzuschließen, welche von sehr Wenigen befolgt wird, welche alle Schulen verläugnen und die in Wahrheit nur ein Paradoxon zu sein scheint?[1])

Ein neuerer Autor schrieb mit etwas drastischem Ausdruck, aber im Wesentlichen nicht mit Unrecht, die damaligen Anfänge des neuen Weltsystems seien von den späteren Astronomen Delambre, Arago und Lagrange noch schärfer beurtheilt worden als von der Inquisition[2]). Wie sollte also den römischen Congregationen ein gar so schwerer Vorwurf daraus werden, daß sie dem oben bezeichneten Irrthum nicht zu entgehen vermochten, dem einzigen Irrthum von Bedeutung in ihrer Geschichte, der zu entdecken ist; daß sie, hineingestellt in eine beispiellos schwierige Lage, und im besten Glauben für eine durch mehr als tausendjährigen Gebrauch gewohnte Bibelauslegung eintretend, jenes höhern Lichtes entbehrten, welches sie allein vor dem Fehlspruch zu schützen im Stande gewesen wäre? Die Heroen des deutschen Glaubensabfalles haben den genialen Keppler in ihrer Feindschaft gegen das von ihm gelehrte Copernicanische System aus Amt und Stelle getrieben[3]), und Melanchthon selbst hat mit scheinbar entgegenstehenden Bibelsprüchen im Munde den Kampf wider das neue Weltsystem fanatisch geschürt[4]). Wenn wir nun die römischen Congregationen, trotz ihres theoretischen Irrthums, in dem practischen Vorgehen gegen den des offenbaren Bruches seines feierlichen Wortes schuldigen Galilei mit der größten Mäßigung und Schonung, ja unter theilweiser Aufhebung der strengen Formen der Inquisition zu seinen Gunsten, verfahren sehen werden, dann möchte sich die Frage einstellen, ob nicht im

---

[1]) Diese Stelle wird in den Proceßacten angeführt, l'Épinois Pièces 83, Gebler Acten 101. — [2]) De la Rallaye, Dernier mot &c. 702. — [3]) Vgl. **Beckmann**, zur Geschichte des Cop. Systems (Zeitschrift für Gesch. u. Alterthumskunde Ermlands, II. Band, Mainz 1863) Erst. Art. S. 252 ff. Diese Artikel Beckmann's, die auf den eingehendsten Forschungen begründet sind, haben wir im Folgenden öfters benützt. Sie finden sich in der genannten Zeitschrift II, 227—267; 320—358; 659—669; III, 398—434; 644—661. — [4]) Beckmann, Erml. Ztsch. II, 246 ff. 660 ff.

Zusammenhalt mit den protestantischen Excessen die Haltung der römischen Behörden Achtung und Anerkennung verdient. — Diese Bemerkung führt uns zu der juristischen Seite unserer Frage zurück.

Indem wir die weitere Erörterung der theologischen Schwierigkeiten für einen folgenden Artikel vorbehalten, beschränken wir uns darauf, die gedachte juristische Seite unseres Themas einer Prüfung zu unterziehen. Diesem Theile der Aufgabe gebührt schon darum der Vortritt, weil derselbe großentheils durch eine geschichtliche Zusammenstellung des Thatsächlichen gelöst werden muß. Hiebei wird sich zugleich dem Leser zur Bildung seines Urtheiles über die ganze Streitfrage die erwünschte Orientirung darbieten.

Das Lob, welches allenthalben in Europa den Talenten und den Erfolgen Galilei's zu Theil geworden, fand auch am Sitze des Papstes sein wohlverdientes Echo. Als Galilei im Jahre 1611, kurz nach seiner Ernennung zum „ersten Philosophen" des Großherzogs von Toscana, in Rom verweilte, empfing er von allen Kirchenfürsten und vom Papste selbst reichen Beifall. Seine eigenen rühmenden Aeußerungen, die er bei dieser wie bei andern Gelegenheiten macht, weisen den Vorwurf der Mißachtung der Wissenschaft durch die kirchlichen Behörden mit Entschiedenheit zurück. Welchen Factoren ist es also zuzuschreiben, daß der große Astronom fünf Jahre später bei einem zweiten Besuche in Rom ganz andere, viel unangenehmere Erfahrungen zu machen hatte? Die Antwort liegt klar am Tage. Vor jenem ersten römischen Aufenthalte hatte er sich nie rückhaltlos für die Wahrheit des Copernicanischen Systems ausgesprochen, wenigstens nicht in seinen Werken. Die erste Schrift, in welcher er „unumwunden dafür Partei ergriff" [1]), nämlich die „Geschichte und Erklärung der Sonnenflecken", erschien zwei Jahre nach jener Reise in die Papststadt, 1613. Um ihre zum Schaden Galilei's ausfallende Wirkung recht zu beurtheilen, müssen wir vor Augen haben, daß man damals allgemein in der Meinung befangen war, Copernicus habe seine neue Himmelslehre nicht als wahr oder irgendwie wahrscheinlich vorgetragen, sondern nur als eine bequeme, den Erscheinungen angepaßte Theorie zur

---

[1]) Gebler, Galilei 55.

Erleichterung der Rechnungen. In diesem Sinne nannte man sie Hypothese. Eine Erörterung über den Ursprung dieser überall verbreiteten falschen Annahme von dem Charakter des Werkes De revolutionibus orbium coelestium gehört nicht hieher. Es genügt anzudeuten, daß jene Annahme nur auf der ersten Vorrede des Buches fußte, daß diese Vorrede von dem Protestanten Osiander aus Furcht vor den theologischen Verdicten seiner Kirchenhäupter in das Werk eingeschwärzt worden war, und daß dieselbe den eigenen Ausdrücken des hochgefeierten katholischen Priesters und Gelehrten, welche er in der Widmung wie im Werke selbst gebraucht, gänzlich widerspricht [1]). Galilei schien also mit seiner starken Betonung der Wahrheit des Systems ganz anders zu reden als sein Vorgänger. Die Folge war natürlich, daß das alte ptolomäische System lebhaftere Vertheidiger fand als früher. Ueberall wurden gegen Galilei Widersprüche und gereizte Streitigkeiten laut. Namentlich steigerte sich in der Universitätsstadt Pisa die Bewegung gegen Galilei zu großer Höhe; denn dort wollten die Männer der alten Wissenschaft und die Vertreter der aristotelischen Naturanschauung, wie Chiaramonti, Boscaglia, Mazzoni u. A. die bisherigen ehrwürdigen Traditionen durchaus aufrecht halten; die neue wissenschaftliche Richtung, enge verbündet mit dem Italien durchziehenden Renaissancegeiste, schien ihnen ein gefährlicher Umsturz. Diese gegenseitige Spannung der Gelehrten beider Lager, der Peripatetiker, wie sie genannt wurden, hüben und der Vertreter der emporstrebenden Erfahrungswissenschaften drüben, wurde aber mit raschen Schritten um so lebhafter, als Galilei's Partei unleugbar viel Geist und Scharfsinn zur Verfügung hatte und den gegnerischen „Anhang des Aristoteles“ mit scharfem Spotte geißelte [2]).

---

[1]) Beckmann (II, 233 ff.) hat das Verdienst, diese Thatsachen in das richtige Licht gestellt zu haben. Er legt (II, 322 ff.) die Vorreden des Werkes in deutscher Uebersetzung mit begleitenden Anmerkungen vor. — [2]) Galilei war in der Kunst der Satyre und des Styles überhaupt berühmt. Seine „Postillen“ zu Schriften seiner Gegner sind in glänzender Sprache und mit stechenden Sarkasmen geschrieben. Gelehrte, mit denen er schriftlich verkehrte, wie der berüchtigte Sarpi und der Protestant Keppler, thaten es ihm in der Schärfe der Sprache gegen Angreifer der neuen Astronomie gleich. So schrieb Keppler im April 1611 an Galilei über ein gegen diesen erschienenes Buch von Franc. Sizzi von Florenz (Dianoia astronomica, Venetiis): Ratiunculis puerilibus spaciatur

Vereinzelte Stimmen katholischer Theologen hatten sich schon in etwas früherer Zeit dahin ausgesprochen, daß die Copernicanische Hypothese, als Wahrheit genommen, gegen die heilige Schrift verstoße. Diese Aeußerungen wurden jetzt von den Peripatetikern begierig aufgegriffen. Die Abwehr der „Galileisten" gegen solche Verdächtigungen ihres religiösen Standpunktes führte ihren Gegnern nur neue Hilfe seitens der Theologen zu, welche das ihnen gehörige Gebiet der Schrifterklärung nicht den neuen Naturforschern überlassen wollten. Das beste Bild von der leidigen Vermischung der theologischen mit der naturwissenschaftlichen Opposition in jenen Jahren bietet uns ein Disput an der Tafel des Hofes zu Pisa zwischen dem Freunde Galilei's, dem gelehrten Benedictiner Castelli und dem von der Großherzogin-Mutter unterstützten Professor Boscaglia. Astronomie, Philosophie und Bibel traten hier auf gleiche Linie in den Streit. Eben dieses Gespräch bildete hinwieder für Galilei den Anlaß zur Abfassung jenes verhängnißvollen unten näher zu erwähnenden Schreibens an Castelli vom 21. Dezember 1613, in welchem er besonders in Hinsicht der Bibel die Stellung seines Freundes und Vertheidigers befestigen wollte; denn demselben war es bei seiner kürzlichen Ernennung für den Katheder der Mathematik zu Pisa sogar durch den Proveditor der Universität verboten worden, die Copernicanische Lehre zum Gegenstand seiner Vorträge zu machen.

Ein Dominikaner zu Florenz, Namens Caccini, glaubte 1614 in bester Meinung, den Streit über die Bibel auf die Kanzel bringen zu sollen. In einer Fortsetzung seiner sogenannten Lectionen über die heilige Schrift, die ihn am 4. Adventssonntag auf die bekannte Erzählung im Buche Josue vom Stillestehen der Sonne führten, betonte er stark die Nothwendigkeit wörtlicher Auffassung dieses Stillestehens und las sodann, unter Beifügung von Warnungen gegen die umlaufenden neuen Deutungen, den Zuhörern eine Stelle aus dem jüngst erschienenen Commentar des berühmten Exegeten aus der Gesellschaft Jesu, Nicolaus Serarius, zum Buche Josue vor. Derselbe bezeichnete in der That die Copernicanische

---

Peripateticus in mundo chartaceo. Galilei Opere VI, 159 (nach der Ausgabe von Albèri, Firenze 1842, 16 voll., nach welcher wir stets citiren werden.)

Lehre, soferne sie irgend welchen Anspruch auf Wahrheit mache, als offenbar den heiligen Texten zuwider laufend und darum häretisch [1]). Ein nicht mehr einzudämmender Sturm seitens der Getroffenen war die Folge dieser Predigt. Darum griffen die Bewohner des Dominikanerklosters zu einem Mittel des klaren öffentlichen Beweises ihres Rechtes. Als solches aber bot sich nach ihrem Dafürhalten das obengedachte in Abschriften circulirende Schreiben Galilei's an Castelli dar; denn darin schien der heiligen Schrift offenbar Gewalt zu geschehen. Man sendete also dieses Schriftstück vom Convent S. Marco aus an den Cardinal vom Titel der hl. Cäcilia; es war der Präfect der römischen Index-congregation Paulus Aemilius Sfondratus [2]).

Lorini, der dies Geschäft auf sich nahm, klagt zugleich in einem beifolgenden Briefe das Galilei'sche Schreiben außer der Copernicanischen noch verschiedener anderer gefährlichen Lehren an. „Man hört auch die Galileisten überhaupt", sagt er, „mit sehr geringer Achtung von den alten heiligen Vätern und von St. Thomas sprechen. Sie treten die Philosophie des Aristoteles mit Füßen, während sich doch die scholastische Theologie derselben so sehr bedient. Kurz sie bringen tausenderlei ungehörige Dinge vor, nur um als Schöngeister zu erscheinen. . . . Für rechtliche Menschen halte ich sie zwar alle ohne Ausnahme, und für gute Christen, aber auch für etwas superklug und hartköpfig" [3]). Wer dieses private Denunciationsschreiben ohne Voreingenommenheit durchliest, der wird darin nur die Sprache eines um Wohl und Wehe der Kirche aufrichtig besorgten Gemüthes erkennen. —

---

[1]) Dieser Vorgang wird gewöhnlich partheiisch allzusehr zu Ungunsten Caccini's dargestellt, indem man nur die Berichte Galilei's oder seiner Gönner, nicht aber die eidlichen Aussagen Caccini's im Verhöre benützt. S. die letzteren l'Épinois Pièces 20, Gebler Acten 25. Serarius († zu Mainz 1609) hatte im genannten Commentar folgende Stelle: Est Copernicus caetera quidem nobilis mathematicus meritoque laudatus: sed cum aliae, tum hae potissimum ipsius hypotheses ab omnibus exploduntur. . . . Licet vero suas iste revolutiones, ut reprehensionem omnem effugeret, Pontifici dedicaret maximo Paulo III., hae tamen hypotheses, si tanquam verae serio assererentur, non video quemadmodum ab haeresi esse possent immunes. Semper enim scriptura terrae quietem et soli ac lunae motum tribuit. (Comment. in libr. Josue tom. II; quaest. 14. in cap. X; Moguntiae 1610. p. 238). — [2]) Man gab bisher fälschlich an, es sei Cardinal Millini gewesen; dieser besaß aber nach Ciaconius Vitae Pontif. et Card. IV, 404 den Titel der Quattuor Coronati, und war Sekretär der Inquisitionscongregation. Nach Gherardi 28 hatte die Anzeige das Datum vom 7. Februar 1615. — [3]) l'Épinois Pièces 9, Gebler Acten 12.

Konnte aber diese rein vertrauliche Anzeige Lorini's der Inquisition eine Basis für Maßnahmen gegen den Gelehrten in Florenz darbieten? Ohne Zweifel. Die Natur dieses Gerichtshofes, der ja gerade von seinem Vorgehen ohne formellen Ankläger, von dem selbständigen Aufsuchen der Schuldbeweise den Namen führte, gab dem Tribunal dazu die Berechtigung [1]). Die religiöse Tragweite der Entzweiung, die in Italien herrschte, gesellte zu dem Rechte die Verpflichtung.

Der Sekretär der Inquisition ertheilte zunächst Anordnungen, welche darauf hinzielten, das Original des Schreibens Galilei's an Castelli herbeizuschaffen. Sie hatten keinen Erfolg [2]). Inzwischen prüfte ein im Processe nicht genannter Consultor den Inhalt der eingesendeten Copie. Sein Gutachten lautete dahin, daß im Wesentlichen der Brief „Nichts vom Pfade der katholischen Lehre Abweichendes" enthalte; nur seien einzelne Wendungen, wofern sie ohne Berücksichtigung des Zusammenhanges premirt würden, geeignet, Mißverständnisse zu erwecken. Ueber den Vortrag der Copernicanischen Lehre als Wahrheit und die bezügliche Accomodation der Bibelstellen ging der Censor mit freiem, weitem Blicke hinweg [3]). Weil aber Lorini in der Anzeige sich auch auf seinen Ordensgenossen Caccini und dessen Predigt berufen hatte, so wurde dieser am 20. März 1615 von dem Commissär der Inquisition eidlich über Galilei verhört [4]). Nach Caccini hatten sich außerdem noch zwei andere von ihm bei dieser Gelegenheit genannte Belastungszeugen den Inquisitionsverhören zu unterziehen [5]). Alles geschah in möglichst geräuschloser Stille. Das Ergebniß bestand darin, daß durchaus Nichts Anderes deponirt war als die Thatsache der neuen Lehre Galilei's. Von dieser Lehre gaben aber auch die Auseinandersetzungen des Galilei'schen Buches über die Sonnenflecken Zeugniß, und zwar schien dies viel authentischer. Aus diesem Grunde wurde das genannte Buch zur Prüfung herbeigezogen,

---

[1]) Das Kirchenrecht legt dem Inquisitor sogar auf, quasi denuntiante fama vel deferente clamore die nothwendigen Amtshandlungen einzuleiten. C. Qualiter et quando 24. X. De accusat. — [2]) l'Épinois Pièces 18. 26; Gebler Acten 22. 31. — [3]) l'Épinois Pièces 17, Gebler Acten 10. Datum und Unterschrift fehlen. — [4]) l'Épinois Pièces 20—26; Gebler Acten 25—31. — [5]) Das Verhör des Dominicaners Ximenes v. 13. Nov. 1615 s. l'Épinois Pièces 32; Gebler Acten, 40, dasjenige des Edelmannes Attavanti v. 14. Nov. 1615, l'Épinois 35, Gebler 43.

während dagegen die Inquisition die Aussagen der Verhörten ferner nicht berücksichtigte [1]).

Trotz der bei dem Glaubenstribunale üblichen Geheimhaltung des Verhandelten war darüber Einiges Galilei zu Ohren gekommen. Er hatte schon vor nicht langer Zeit für nöthig befunden, eine größere apologetische Abhandlung zu entwerfen, welche namentlich die Schrifttexte und die Stellung der Naturwissenschaft zur Offenbarung überhaupt erörterte. Sie war im Ganzen correct [2]). Jetzt aber begab er sich im Dezember 1615 auf eigenen Antrieb nach Rom, um etwa drohende Unannehmlichkeiten von seiner Person abzuwehren, zugleich aber auch das Copernicanische System nach Möglichkeit gegen einen ungünstigen Spruch zu schützen.

Galilei besaß als gewissenhafter Katholik alle Ehrfurcht gegen die Kirche und ihre Auctorität. Seinem damaligen Verhalten läßt sich kein anderes Zeugniß geben, und überhaupt besteht der angebliche Kampf seines Lebens für „freie" Wissenschaft nirgends als nur in der Phantasie der Feinde der Kirche. Gerade bei der Gelegenheit, von der wir sprechen, schrieb er offen, er sei bereit, einen Ausspruch weiser und wohlunterrichteter Theologen über die Copernicanische Lehre vollständig zu unterschreiben. „Die Untersuchung dieses Gegenstandes, welche von den Kirchenvätern noch nicht geführt worden ist, wird von den Weisen unseres Zeitalters geführt werden können. Sie werden nach Kenntnißnahme von den Resultaten der Erfahrung, von den Beobachtungen, Gründen und Beweisführungen der Philosophen und Astronomen für die eine und die andere Seite, mit vieler Sicherheit dasjenige feststellen können, was sie unter göttlicher Eingebung als richtig erkennen" [3]). Diese Versicherungen, deren Ernst und Wahrheit durch andere Aeußerungen Galilei's noch bekräftigt werden könnten, sind für die Beurtheilung der Streitfrage von großer Wichtigkeit. Sie zeigen ihn uns in jener ersten Zeit ganz durchdrungen von der Ueberzeugung, daß ein römischer Spruch in seiner Sache berechtigt sei und thuen dar, daß er eine klare Erkenntniß dessen besaß, was seine Pflicht fordern werde [4]). Die Abwendung von dieser Gesinnung bildete die Ursache seines Unglückes.

---

[1]) „Die 25. Nov. 1615. Videantur quedam littere Gallilei edite Romae cum Inscriptione Delle macchie solari". So die Registratur im Processe, l'Épinois 38, Gebler Acten 47. — [2]) Lettera a Madama Cristina, Granduchessa Madre, abgedruckt in Galilei Opere II, 26 ss. — [3]) So in der cit. Dissertation an die Großherzogin p. 53. — [4]) An Dini schreibt Galilei in seinem beherzigenswerthen Briefe vom 16. Febr. 1614, Opere II, 17: „Möge eine Entscheidung gefällt werden, wie immer sie Gott gefallen mag; ich bin in der innern Stimmung, daß ich eher als

In Rom konnte der Gelehrte sicherlich nicht klagen, daß man seinen wissenschaftlichen Darlegungen kein Ohr leihe. Ueberall bei Kirchenfürsten, Gelehrten und einflußreichen Männern fand er für seine unermüdlichen Beweise zu Gunsten des neuen Weltsystems Aufmerksamkeit und Theilnahme, und besonders waren es die Cardinäle Bellarmin, del Monte, Bonzi, Bemerio, Orsini und Maffeo Barberini, welche, schon früher Galilei's Gönner, die Forschungen des hochgeschätzten Mannes der Wissenschaft würdigten [1]). Dabei hören wir von Aufrechthaltung irgend welchen Verdachtes gegen seine religiösen Ueberzeugungen keine Silbe; um so mehr aber von theoretischen Bedenken gegen das System, theils naturwissenschaftlichen, theils theologischen, denen Galilei nicht Genüge zu thun vermochte. Die theologischen Bedenken, jetzt auch die Fragen über die Bewohntheit anderer Welten, über Erbsünde und Erlösung hervorkehrend [2]), traten in dieser Zeit, wir geben es zu, am meisten in den Vordergrund. Sie hätten sich jedoch ohne Zweifel allmählig gehoben, wenn Astronomie und Physik klare und entscheidende Argumente in die andere Wagschale gelegt hätten. Einzelne gewichtige Stimmen sprachen es schon offen aus, daß in diesem Falle die bisherige Interpretation der Bibeltexte zu revidiren wäre [3]). Die Meinung aber, mit der Erlösungslehre vertrage sich nicht die Auffassung der Erde als eines mit den übrigen kreisenden Sternes, war ebenfalls weit davon entfernt sich anders denn als eine dunkle, der Aufklärung wartende Gefühlssache geltend zu machen [4]). Allein

---

meinen Obern mich zu widersetzen und an der Seele Schaden zu leiden durch das, was mir jetzt glaubhaft und handgreiflich scheint, eruerem oculum ne me scandalizaret."

[1]) S. unt. And. Galilei's eigene Aussagen im Verhör, l'Épinois Pièces 62, Gebler Acten 76. — [2]) S. den Brief Ciampoli's an Galilei vom 28. Febr. 1615 Galilei Op. VIII, 352, und Pieralisi Urbano 104 ss. — [3]) S. unten p. 99 die Aeußerung Bellarmin's, jene des Card. del Monte bei Reumont 321, und des Card. Conti bei Gebler, Galilei 51. 56. — [4]) Gebler freilich ist der Ansicht, es habe sich dem Copernicanischen System gegenüber thatsächlich gehandelt um „die Erhaltung des Grundsteines, auf welchem sich das ganze kunstvolle Gebäude der christlich-katholischen Philosophie („Religion", sagt er anderwärts), die Lehre nämlich, daß Allmutter Erde der Mittelpunkt des Universums sei". Diese in moderner Zeit beliebt gewordene Behauptung eines unzertrennlichen Zusammenhanges zwischen dem Christenthum und dem ptolomäischen System ist ein Phantom, das selbst auf dem Höhepunkt des Ansehens dieses Systems nicht einen

es konnte leider Galilei, nach der gewiß competenten Aeußerung eines der ersten Astronomen der Gegenwart, P. Angelo Secchi zu Rom, noch keinen einzigen jener Beweise für die Bewegung der Erde anführen, denen man jetzt Trifftigkeit zuerkennt, während die von ihm angeführten Beweise jetzt allgemein aufgegeben sind [1]). Laplace nannte darum ebenfalls Galilei's Beweise nur Analogien [2]).

Den Hauptnachdruck pflegte Galilei auf seine Deductionen aus den Erscheinungen von Ebbe und Fluth zu legen, worüber er auch während seines damaligen Aufenthaltes zu Rom eine dem Cardinal Orsini gewidmete Dissertation niederschrieb [3]). Man weiß nunmehr, daß Galilei sich in der Ableitung von Ebbe und Fluth aus der Erdbewegung gewaltig täuschte; jedoch auch damals schon waren Phänomene bekannt, die sich mit dieser seiner Theorie nicht einigten, wie z. B. die Verschiedenheit der Zeit im Eintreten von Ebbe und Fluth in verschiedenen, sonst gleichen Bedingungen unterstehenden Erdgegenden [4]). Wenn Galilei außerdem aus den Beobachtungen an den Sonnenflecken Schlüsse für sein System ableitete, so gab es andere Astronomen, die in denselben Beobachtungen eine Bekräftigung der alten Lehre erblickten. Die physikalischen Schwierigkeiten ferner gegen das Hinfliegen des Erdballes durch den Himmelsraum vermochte er denen gegenüber nicht genügend zu lösen, welche fragten, wie denn nicht beständige Stürme davon die Folge wären; der Druck der Luft und die Gesetze der Erdatmosphäre waren noch nicht bekannt [5]). Zu allem diesen aber hatte

---

einzigen ernstlichen Vertreter hatte. Vgl. Stimmen aus Maria = Laach, 1877, October, S. 424 ff. Man hat katholischerseits den hl. Thomas angeführt: Non oportet dicere has suppositiones esse veras, quia forte secundum aliquem alium modum nondum ab hominibus comprehensum apparentia circa stellas salvatur. (De Coelo lib. II, lect. 17). Allein diese Stelle handelt nicht direct von unserer Frage.

[1]) Aus einer Abhandlung Secchi's über die Galileifrage, die zum erstenmale auszugsweise mitgetheilt wird von Schiavi, Manuale didatt.-storico della letteratura italiana, 1874. p. 388. Vgl. Secchi, L'unità delle forze fisiche, 1864. p. 485. — [2]) Essai sur les probabilités, Paris 1820. p. 247. — [3]) Galilei Op. II, 387 ss. — [4]) Pieralisi Urbano 154. 156. Reumont, Beiträge z. Ital. Gesch. Berlin 1853, I. Band, Aufsatz: Galilei u. Rom, S. 317. — [5]) Die Physik „fühlte sich noch in ihren Kinderschuhen wohl". S. Stimmen aus Maria=Laach 1877, a. a. Ort S. 434. S. 430 ist ein Ausspruch des berühmten Mailänder Astronomen

kürzlich erst das ptolomäische System seine offenkundigsten Mängel in den Augen vieler Gelehrten durch jene Reform abgestreift, welche der Däne Tycho de Brahe mit demselben vorgenommen hatte [1]), und es schien damit den alten Annahmen eine sichere Schutzmauer bereitet.

Unter solchen Umständen war Temporisiren und ruhiges, geduldiges, gründliches Forschen auf beiden Seiten das Einzige, was zu befriedigender Lösung führen konnte. Allein Temporisiren war nicht Galilei's Sache. Er begann in Rom zu eifern und leidenschaftlich zu drängen. Hatte er schon bisher, z. B. in den Briefen an Castelli und an die Großherzogin, allzu zuversichtlich [2]) über die Nothwendigkeit der neuen Schriftdeutung gesprochen, so schlug er jetzt den noch mehr verfehlten Weg ein, über Manche, die ihm widerstanden, „die ätzende Lauge seines beißenden Witzes auszugießen" [3]). Alfred von Reumont, im Uebrigen Sachwalter Galilei's, sagt mit vollem Recht [4]): Die Schwierigkeiten, die man erhob, „erhöhten seine Reizbarkeit, machten ihn ungleich und leidenschaftlich, schärften seine Discussion selbst bis zur Bitterkeit und Hohn und mehrten somit den wahren Grund seiner späteren Lebensprüfungen". Wenn der genannte Historiker die Bemerkung beifügt, daß in dem Fortgang der Sache überhaupt „mehr Persönlichkeiten denn Lehren in Betracht zu ziehen seien", so dürfte dies doch wohl nicht einzuräumen sein. Die Begebenheiten selbst sprechen klar hiegegen.

Schiaparelli angeführt, nach welchem im 16. und 17. Jahrhundert beide Systeme, das Ptolomäische und das Copernicanische „gleich gut zur Darstellung der Erscheinungen verwendet werden konnten. Geometrisch waren sie unter sich und mit dem eklektischen System des Tycho äquivalent". Die unlösbar scheinenden physikalischen Schwierigkeiten waren es auch, welche dem Genie eines Baco von Verulam († 1626) die Copernicanische Lehre als unannehmbar erscheinen ließen. (De dignitate et augmentis scientiarum Lib. IV. c. 1. Hafniae 1694. p. 98). Andere Zeugnisse von Baco, Magini, Riccardi, Inchofer u. s. w. siehe unten, wo von dem Sinne der für das Cop. System gebrauchten Bezeichnung „Hypothese" gehandelt wird.

[1]) Vgl. Beckmann II, 357. Man nehme noch die Bemerkung hinzu, welche Beckmann II, 259, N. 138 macht: „Der Stand der Sonne im Mittelpunkt der Welt war seit 1609 durch Keppler's Ermittlungen über die elliptische Bahn der Planeten selbst unter den Copernicanern wieder fraglich geworden". Ferner war die Deutung, die Galilei dem Josuewunder angedeihen ließ, astronomisch durchaus unhaltbar. Siehe dieselbe im Brief an Castelli p. 11 und an die Großherzogin p. 59—63. — [2]) Ein Beleg: „Und deßhalb muß man mit Hilfe der Wahrheit, die bewiesen, den sichern Sinn der Schrift suchen". So Galilei in der Apologie an die Großherzogin p. 55. — [3]) Gebler, Galilei 94. — [4]) Beiträge z. Ital. Gesch. I, 306.

Um die nämliche Zeit, als es sich bei der Inquisition um die bezeichneten Lehren in dem Buche über die Sonnenflecken handelte, wurden derselben die Schriften und Lehren zweier anderer Anhänger des Copernicanischen Systems vorgelegt, des Carmeliters Foscarini und des Augustiners Diego di Stunica. Bei beiden erregte die ungeschickte Gewaltthätigkeit, womit sie das neue System mit der heiligen Schrift in Harmonie setzen wollten, den begründetsten Anstoß. So sah Foscarini (1615), von anderen Irrthümern abgesehen, die Copernicanische Lehre sogar in der Beschreibung der Bundeslade angedeutet[1]; Stunica aber stellte den Satz auf, es gebe in der ganzen heiligen Schrift keine Stelle, die so deutlich und klar von der angeblichen Nichtbewegung der Erde rede, als durch Job IX, 6 die Bewegung derselben bezeugt werde[2]. Solche Schriften waren nur geeignet, bei der Inquisition noch größeres Mißtrauen gegen jene Lehre hervorzurufen.

Nach langer Zeit der Erwägung, ein ganzes Jahr nach der Einsendung der Anzeige durch Lorini, schritt das heilige Officium zu den ersten Acten gegen die Copernicanische Lehre. Die Ereignisse, die wir berichten müssen, fallen in aufeinanderfolgende Tage der ersten Fastenwoche d. J. 1616. Am Dienstag den 23. Februar wurde zunächst seitens der Theologen des Glaubensgerichtes sogenannte Qualificationssitzung zur Begutachtung zweier Propositionen gehalten, welche ihnen schon am 19. Februar zugestellt worden waren. Sie lauteten: I. Sol est centrum mundi et omnino immobilis motu locali. II. Terra non est centrum mundi, nec immobilis, sed secundum se totam movetur et motu diurno[3]. Die denkwürdigen Namen der eilf Consultoren und Qualificatoren waren laut ihrer im Processe befindlichen eigenhändigen Unterschriften: „Petrus Lombardus [de Waterford], Erzbischof von Armagh; Fr. Hyacinthus Petronius [O. Praed.], Magister sacri Palatii; Fr. Raphael Riphoz, Magister der Theologie und Generalvicar des Dominicanerordens; Fr. Michael Angelus Seghetius [O. Praed.], Mag. der Theol. und Commissär des heil. Officiums; Fr. Hieronymus de Casali majori, [O. Praed.],

[1] Beckmann III, 413. — [2] Qui commovet terram de loco suo, et columnae ejus concutiuntur. Beckmann III, 406. — [3] l'Épinois Pièces 38, Gebler Acten 47.

Consultor des heiligen Offiz.; Fr. Thomas de Lemos [O. Praed.]; Fr. Gregorius Nunnius Coronel, [Augustiner]; Benedictus Justinianus Soc. Jesu; D. Raphael Rastellius, Regularcleriker, Doctor der Theol.; D. Michael a Neapoli [O. S. Ben.] aus der Congregation von Cassino; Jacobus Tintus [O. Praed.], Socius des hochwürdigsten Pater Commissärs des heil. Offiz." [1]).

Mehrere aus dieser Reihe, namentlich Lemos und Justinianus besaßen als Theologen wegen ihrer literarischen Werke die größte Berühmtheit; andere waren in der Naturwissenschaft, Philosophie oder Jurisprudenz sehr bewandert [2]). Ihr gemeinsamer Entscheid, welcher sehr zu Ungunsten der beiden Sätze ausfiel, kam am Tage nach ihrer Sitzung, Mittwoch, vor die versammelten Cardinäle der Inquisitionscongregation und wurde dort in Gegenwart aller oben Genannten, die ihn unterschrieben, zu Act genommen. Die Censur des ersten Satzes lautete: Dictam propositionem esse stultam et absurdam in Philosophia; et formaliter hereticam, quatenus contradicit expresse sententiis sacre scripture in multis locis. secundum proprietatem verbor. et secundum communem expositionem et sensum Sanctor. Patr. et Theologor. doctor. Die Censur des zweiten Satzes war: hanc propositionem recipere eandem censuram in Philosophia; et spectando veritatem Theologicam, ad minus esse in fide erroneam.

Sofort war am Donnerstag eigentliche Sitzung der Inquisitionscardinäle vor dem Papste Paul V., ohne die übrigen Officialen der Inquisition [3]). Es wurde die „Censur der Theologen zu den Propositionen des Mathematikers Galilei" vorgelegt. Soweit zu ersehen ist, war die Sitzung mit derselben einverstanden [4]). Für möglichste Schonung der Person Galilei's wurde besonders, wie es

---

[1]) Die ihnen beigelegten Titel finden sich mit Ausnahme der eingeklammerten Ordensbezeichnungen an der citirten Stelle der Acten. — [2]) S. die betreffenden Angaben in den literar-historischen Werken von Quetif, Oſſinger, Backer und Vezzosi. — [3]) So wenig hatte diese Aufeinanderfolge der Sitzungen etwas Außergewöhnliches, daß noch immer die übliche wöchentliche Sitzung von dem Papste Donnerstags gehalten wird und dieser zwei vorbereitende Sitzungen, die eine jetzt am Montag, die andere am Mittwoch vorangehen. Vgl. Phillips Kirchenrecht VI, 591 f. — [4]) Vgl. u. A. den Brief des Inquisitors von Pavia, l'Épinois Pièces 123, Gebler Acten 155.

scheint, von Cardinal Maffeo Barberini, dem spätern Urban VIII., gesprochen[1]). „Da man nun einstweilen gegen die Person Galilei's Milde walten lassen wollte“[2]), so ordnete Paul V. nach stattgehabter Berathung nur an, daß der Cardinal Bellarmin Galilei zu sich rufe und ihn ermahne, die fragliche Meinung aufzugeben. Würde er sich weigern zu gehorchen, so solle der Pater Commissär [der Inquisition, Seghetius] demselben in Gegenwart von Notar und Zeugen das Präceptum ertheilen, sich gänzlich zu enthalten, jene Lehre und Meinung zu lehren oder zu vertheidigen oder von derselben zu handeln. Füge er sich dem Letzteren nicht, so solle er dem Gefängniß überliefert werden“. Diese Weisungen des Papstes theilte Cardinal Millini als Sekretär noch am nämlichen Tage dem Assessor und dem Commissär des heil. Offiziums mit[3]).

Galilei muß bei diesen Vorgängen von 1616 nie vor den Schranken der Inquisition erscheinen. Jede Belästigung seiner Person oder äußeren Freiheit, selbst das Verbot seines Buches von den Sonnenflecken, wurde ihm erspart, theils aus Rücksicht für seine Verdienste, theils aus Entgegenkommen gegen den gutgesinnten toscanischen Hof. Wir werden sehen, daß man sich bei den diesmaligen Inquisitionshandlungen mit dem Hauptbeschlusse gegen die Copernicanische Lehre wendet, während bei der abermaligen Vornahme der Sache in den Jahren 1632 und 1633 die Maßregeln gegen Galilei's Person in den Vordergrund treten. Das oben angeordnete specielle Präceptum bildet in der Zeit, von der wir jetzt sprechen, den einzigen Act der Inquisition, der seine Person im Besonderen berührt. Fragt man aber nach Grund und Anlaß dieses Verbotes, so möchte ich nicht blos, wie dies bisher geschehen ist, auf die Stellung Galilei's, als des berühmten damaligen Vertreters des verpönten Systems hinweisen, sondern überdies auf eine Thatsache, welche er selbst mittheilt und welche ohne Zweifel in den hohen kirchlichen Kreisen bekannt geworden war, nämlich die, daß Galilei damals bereits den Plan eines umfassenden Werkes De systemate mundi in seinem Geiste trug[4]). Der Ausführung desselben gedachte die Inquisition zuvorzukommen aber Galilei wird ihn verwirklichen, ohne des Verbotes zu achten.

---

[1]) Als Papst sagte Barberini 1632 zum toscanischen Gesandten Niccolini über Galilei: „Möge Gott ihm die Verblendung verzeihen, sich diese neuen Unannehmlichkeiten zugezogen zu haben, nachdem wir ihn als Cardinal daraus befreit haben“. Bericht Niccolini's an den tosc. Staatssekretär Cioli v. 13. Nov. 1632 (Gal. Op. IX, 429). — [2]) Worte der Sentenz gegen Galilei von 1633. — [3]) Registratur des Processes, vom 25. Febr. 1616, l'Épinois Pièces 40, Gebler Acten 48. — [4]) Vgl. die Abhandlung, welche Galilei dem Cardinal Orsini am 8. Januar 1616 überreichte

Die vom Papste angeordnete Intimation an Galilei wurde des anderen Tages, Freitag den 26. Februar, vollzogen. Galilei erschien bei Bellarmin in dessen Wohnung und wurde von dem Cardinal, wie der amtliche Bericht sagt, „in Gegenwart von Pater Seghetius hinsichtlich der angeführten Lehrmeinung ermahnt, er möge sie aufgeben". Aus dem weiteren Zusammenhang des Berichtes muß man nun durchaus schließen, (ein Schluß, welcher durch den vorausgegangenen Uebereifer Galilei's für die Durchsetzung seiner Meinung gewiß nahe genug gelegt wird), daß der Gemahnte auf die freundlichen Worte Bellarmins nicht einging. Die milde Form, welche in jener Weise für den Anfang gewählt worden, konnte ihm das keineswegs leichte Opfer der Nachgiebigkeit nicht abgewinnen. Die Aufschreibung des Notars fährt nämlich sogleich nach den eben angeführten Worten fort: „Daraufhin und im Anschluß daran befahl ihm ebenda der P. Commissär des heiligen Offiziums [Seghetius] in meiner und der Zeugen Gegenwart sowie in Anwesenheit des erlauchten Herrn Cardinals, in seinem eigenen Namen, in dem des Papstes und der ganzen Congregation des heiligen Offiziums, daß er die angeführte Lehrmeinung, die Sonne sei Centrum der Welt und unbeweglich und die Erde bewege sich, gänzlich aufgebe, dieselbe in Zukunft in keiner Weise mehr festhalte, lehre oder vertheidige, weder in Wort noch in Schrift, widrigenfalls das heilige Offizium gegen ihn vorgehen würde". Das Actenstück setzt hierauf die für Galilei sehr ehrenvolle Mittheilung bei: „Diesem Präceptum unterwarf sich Galilei und versprach zu gehorchen"[1]). Bellarmin erstattete demgemäß in

(Gal. Op. II. 388 heißt es: Più diffusamente tratterò questa materia nel mio sistema del mondo) und seinen Brief an den Erzherzog Leopold von Oesterreich v. 23. Mai 1618 (Op. VI). Die Dialoge Galilei's waren thatsächlich eine Erweiterung jener Abhandlung.

[1]) Die Worte, auf welche es inhaltlich am meisten ankommt, heißen: precepit et ordinavit (nomine) Smi D. N. Pape et totius Congreg. s. officij, ut supradictam opinionem quod sol sit centrum mundi, et immobilis, et Terra moveatur omnino relinquat, nec eam de Cetero quovis modo teneat, doceat, aut defendat, verbo aut scriptis, alias contra ipsum procedetur in s. officio, cui precepto Idem Galilaeus aquievit et parere promisit. Es folgt die Nennung der 2 Zeugen, aber ohne deren oder irgend eine andere Unterschrift. l'Épinois Pièces 40, Gebler Acten 49.

einer Inquisitionssitzung vor dem Papste am 3. März Bericht, „daß sich der Mathematiker Galiläus Galilei unterworfen habe, nachdem ihm der Befehl der heiligen Congregation vorgehalten worden, die von ihm bisher festgehaltene Meinung, daß die Sonne Centrum der Sphären und unbeweglich, die Erde aber beweglich sei, aufzugeben" [1]).

Ehe wir weiter gehen können, verlangen die neuesten jenen Befehl betreffenden Aufstellungen der Gegner der Inquisition und besonders Herrn von Geblers als ihres Wortführers, eine kurze Würdigung. Er sagt, die in den Acten enthaltene Aufzeichnung über dieses Specialverbot an Galilei sei 1633 von der Inquisition zum juristischen Stützpunkt seiner Verurtheilung gemacht worden, indem er der Uebertretung desselben für schuldig erklärt worden wäre (I). Nun stelle sich aber bei genauerer Betrachtung heraus, daß jene Aufzeichnung gerichtlich werthlos sei, weil sie jeder Unterschrift entbehre (II), und überdies daß sie sachlich unwahr sei, indem die Ertheilung eines solchen Specialverbotes, weil andern Documenten und Thatsachen widersprechend, nicht angenommen werden könne (III)[2]). Es sind dies drei Behauptungen, welche, um unsere Ansicht gleich auszusprechen, sich gegenseitig an Mangel stichhaltiger Beweise übertreffen. Von der ersten wird unten näher die Rede sein, wenn die Sentenz von 1633 zur Sprache kommt. Hier sei nur soviel über dieselbe bemerkt, daß, wie selbst Berti auf die besten Gründe hin aufrecht hält, jenes Dokument nur sehr secundär die Verurtheilung stützen half, indem „der Galileiproceß eine breitere Grundlage besitzt als sie der Inhalt des Documentes gewährt hätte"[3]).

Was sodann die andere Aufstellung betrifft, jene von der juristischen Werthlosigkeit des Documentes vom 26. Februar 1616, so constatiren wir erstens mit Vergnügen, daß Gebler dasselbe wenigstens als ein Actenstück, welches jeden Verdacht handschriftlicher Fälschung abweise, anerkennt. Die Beweisgründe seiner Aechtheit hat Niemand besser an das Licht gestellt, als er in seiner neuesten Ausgabe des Processes. Es wird uns da beschrieben, daß das Dokument im Proceßbuche auf dem nämlichen Folio 378, welches den Bericht über die päpstliche Anordnung des Verbotes trage, und mit „genau derselben Schrift und Tinte" wie jener geschrieben, beginne; es wird mitgetheilt, daß alle Schriftzüge solcher Aufzeichnungen im Processe von 1616 mit dieser Handschrift identisch sind, während im späteren Processe, in welchem, gemäß der vormals von Gebler am kräftigsten vertretenen modernen Behauptung, die Fälschung stattgefunden haben sollte, niemals wieder diese Züge angetroffen werden[4]).

---

[1]) monitus de ordine Sacrae Congregationis ad deserendam opinionem ... acquievit. Gherardi 29. — [2]) Gebler Acten XXIV—XXXII. [3]) Domenico Berti, Lettera al Sgr. K. v. Gebler (Processo p. 162). — [4]) Acten XXI—XXIV. l'Epinois setzt uns in den Stand, durch Augen-

Zweitens kann man unschwer, nach Geblers eigenem Geständniß, aus dem Documente „seinen amtlichen Charakter herausfinden"; „der Schreiber dieser wie voraussichtlich aller derartigen Annotationen war der Notar des heiligen Officium" (XXXI). Dieser Notar aber, fügen wir bei, nahm die Aufzeichnung in sein Gerichtsbuch auf während des Actes selbst, unter den Augen der Inquisitionsbehörde und der Betheiligten. So wenigstens laut de Textes (in mei etc. praesentia). Ganz analoge Schriftstücke sind die im Processe vorfindlichen notariellen Vermerkungen vom 30. April 1633 über die dem Astronomen vor zwei Zeugen angekündigte Internirung im toscanischen Gesandtschaftspalaste zu Rom[1]), sowie jene über die Gestattung seiner Uebersiedlung nach Siena vom 2. Juli des nämlichen Jahres[2]). Herr v. Gebler ertheilt solchen amtlichen Aufzeichnungen des Processes den leicht mißverständlichen und verfänglichen Namen Annotationen. Sie führen dagegen in der Rechtssprache den Titel Registraturen, welcher ihren amtlichen Charakter ausdrückt, während Annotatio im juristischen Styl so viel ist wie instrumentum domesticum, privata testatio, eine Privatnotiz in eigener Angelegenheit, die Nichts gemein hat mit amtlicher Eintragung in die officiellen Gerichtsacten[3]).

Drittens. Auf einer falschen Voraussetzung beruht Geblers Satz, den Reusch von Bonn fast wörtlich adoptirt hat[4]): „Keine einzige Unterschrift verbürgt die Richtigkeit des in jener Annotation Aufgezeichneten und somit kann dieselbe niemals als ein rechtsgiltiges Instrument angesehen werden." (XXXI.) Es ist nämlich irrthümlich, zu behaupten, daß die in Rede stehenden notariellen Registraturen in Proceßacten überhaupt irgend welcher Unterschrift bedurft hätten, um authentischen Charakter zu erlangen. Die Solemnitäten, welche zur Giltigkeit von gerichtlicheu Documenten, im Unterschied von außergerichtlichen Actenstücken, erforderlich sind, finden sich im kanonischen Recht gesetzlich bestimmt; und diese alle weist das Actenstück, um das es sich hier handelt, ohne Ausnahme auf. Es müssen nämlich solche Aufschreibungen 1. vom Notar als öffentlicher Person oder, wo ein solcher nicht vorhanden wäre, von zwei glaubwürdigen Männern vor Gericht niedergesetzt werden; 2. sind die Vorgänge getreu und vollständig mit Ort, Zeit und Personen anzugeben[5]). Sonst ist Nichts gefordert. Der Canonist Pichler zählt in seinem Jus canonicum alle Solemnitäten außergerichtlicher Acten auf, zuletzt auch die notarielle Unterschrift; dann aber sagt er von

---

schein uns hievon zu überzeugen, indem er die Aufzeichnung vom 26. Febr. 1616 (p. 40) sowie die anderen in Betracht kommenden photo-lithographisch vorlegt.

[1]) l'Épinois Pièces 70, Gebler Acten 85. — [2]) l'Épinois 95, Gebler 115. — [3]) L. 5. 7. Cod. de probationibus (IV, 19); L. ult. de conveniendis fisci debitoribus (X, 2). — [4]) Theol. Literaturblatt 1876, S. 173. 174. — [5]) Decretal. lib. II. tit. 19. de probationibus, C. Quoniam.

amtlichen Aufschreibungen, die bei Processen in das Gerichtsbuch eingetragen werden, also von Acten wie der unserige: „Zu einem gerichtlichen Instrumente, welches in Anwesenheit des Richters amtlich aufgenommen wird, ist keine Solemnität erforderlich, da dieselbe durch die Gegenwart und Auctorität des Richters ersetzt wird"[1]). Er setzt hiebei natürlich voraus, wie auch der Context zeigt, daß der Notar das Instrument selbst aufnehme. „In gerichtlichen Acten", schreibt der berühmte Canonist Barbosa, „wird der bloßen Schrift des Notars Glauben beigemessen"[2]), und der nicht minder angesehene Fermosini gibt weitere Rechenschaft: „Der Grund, warum in solchen Acten dem Notar oder Tabellio allein geglaubt wird, liegt darin, daß, indem etwas vor Gericht in Gegenwart des Richters geschieht, die Sache von selbst Notorietät erhält"[3]). Aus diesem Grunde tragen denn auch die zwei anderen oben berührten Registraturen unseres Processes, vom 30. April und 2. Juli 1633, weder die Unterschrift des Notars noch die der Anwesenden, und Niemand hat bisher die Beweiskraft derselben bezweifelt.

Viertens endlich ist die Frage zu lösen: Hat je neben der Registratur vom 26. Februar 1616 ein eigenes Protokoll über die Intimation des Specialverbotes an Galilei bestanden? Gebler geht von der Ansicht aus, ein solches hätte nothwendig existiren müssen, wenn anders der Vorgang so wie er berichtet wird, auf Wahrheit beruhe; nun habe aber 1633 kein Protokoll vorgelegt werden können, während Galilei's Ausreden geradezu die Vorweisung desselben herausgefordert hätten. Der Schluß, welcher gezogen werden soll, liegt auf der Hand. Hierauf sagen wir: Es hat nie ein derartiges Protokoll gegeben, ebensowenig wie es Protokolle über die in obigen beiden Registraturen bezeugten Vorgänge gab. Ja die Theorie wie die Uebung des Rechtes zeigen, zusammt den Vorgängen des Galileiprocesses, daß es gar keines zu geben brauchte. Zunächst zeigt dies der Proceß; denn einerseits verlangt Galilei nie die Vorlage eines Protokolles;

---

[1]) Pichler Jus can. l. 2. tit. 22. n. 10, 3: Ad instrumentum judiciale, coram judice et apud acta factum, nulla opus est solemnitate, quum eam suppleat praesentia et authoritas judicis (Aug. Vindel. 1741, p. 316). — [2]) Aug. Barbosa, Collectanea Doctorum, ad C. Quoniam nr. 29: In actibus judicialibus creditur soli notario scribenti. (Tom. I, p. 489, Lugduni 1669). — [3]) Nic. Fermosini, Opp. tom. VI., ad C. Quoniam nr. 30. (Col. Allobr. 1741. p. 179). Nr. 28 sagt Fermosini auch hinsichtlich der Zeugenunterschriften, die in andern Fällen verlangt würden: Respondeo jura haec procedere in instrumentis extrajudicialibus; in judicialibus autem non est necessaria testium subscriptio. Vgl. Weiske, Rechtslexikon u. d. W. Protokoll S. 522. Gebler kann zur Entkräftung unserer Nachweise keinen Nachdruck legen auf etwaige particularrechtliche Bestimmungen, die an verschiedenen Orten zu größerer Sicherung des Verfahrens mögen eingeführt worden sein.

er redet vielmehr ohne Beanstandung von dem „registrirten Präceptum“[1]) gerade so wie der Inquisitionscommissär selbst; andrerseits zeigen aber auch seine Richter wegen des Mangels eines Protokolls nicht die mindeste Verlegenheit. In keinem Actenstück, in keiner Correspondenz der Zeit geschieht eines solchen Protokolls Erwähnung. Warum? Indem jene Registratur ohne weitere Förmlichkeiten überall als authentisch und beweisend galt, war eben kein Protokoll gemacht worden[2]). Eben darum ist auch gegenwärtig im ganzen vaticanischen Geheimarchive weder das Protokoll noch auch irgend eine davon redende Schrift vorfindlich, wie dieses Herrn von Gebler, welcher genaue Nachforschungen veranlaßt hat, durch den Cardinal Simeoni in aller Form bescheinigt wurde[3]).

Wird also Gebler, der „mit ängstlicher Scheu“ bestrebt ist, „im Dienste der Wahrheit“ zu stehen, noch ferner unser Document als „werthloses Papier“[4]) bezeichnen? —

Kaum schwieriger dürfte es fallen, die dritte der Aufstellungen Geblers und seiner Partei zurückzuweisen, welche dahin lautet, daß unsere Registratur durchaus unrichtigen Inhaltes sei, indem das in ihr mitgetheilte Specialverbot an Galilei nicht stattgefunden haben könne. Einer solchen Versicherung gegenüber ist zunächst die entschiedene Präsumption der Wahrheit zu betonen, welche für die Registratur vermöge ihres dargelegten juristischen Charakters eintritt. Ein Actenstück des Notars, von ihm als öffentlicher Person in dem Gerichtsbuche selbst niedergesetzt, wird offenbar nicht ohne ganz evidente Beweise der Lüge geziehen werden können. Wie beweisen nun unsere Gegner ihre These? Das Hauptargument, welches in ungeheurer Breite bei Gebler vorkommt und gleich ihm von Wohlwill[5]), Gherardi[6]), Cantor[7]), der Sybel'schen Zeitschrift u. s. w. als durchschlagend angesehen wird, beruft sich auf die Verordnung des Papstes vom 25. Februar 1616

[1]) l'Épinois Pièces 73, Gebler Acten 89: commandamento registrato.
[2]) Gebler beruft sich umsonst auf die Anfertigung eines Protokolls bei der amtlichen Citation Galilei's zu Florenz am 1. Octob. 1632 (l'Épinois Pièces 54, Gebler Acten 65); denn dieser Fall weist keine Analogie auf. Die gedachte Citation geschah nicht durch einen Beamten des römischen Inquisitionstribunals, sondern durch einen von diesem Gerichtshofe deputirten Mandatar. Daß der Act der Citation aber wirklich vorgenommen worden war, das konnte bei der römischen Inquisitionsbehörde nicht durch notarielle Eintragung desselben in die römischen Gerichtsacten constatirt werden, dazu bedurfte es vielmehr eines an Ort und Stelle in aller Form aufgenommenen Protokolles, welches dann gegebenen Falles in Rom vorzulegen war. — [3]) Der Wortlaut bei Gebler Acten XXIX. — [4]) Gebler Galilei IX.; Acten XXXII. — [5]) Der Inquisitionsproceß des Galileo Galilei; eine Prüfung seiner rechtlichen Grundlage, Berlin 1870. — [6]) Il Processo ecc. Ebenso in der Schrift Sulla dissertazione del dott. E. Wohlwill. Firenze 1872. — [7]) Ztsch. f. Math. u. Phys. 1. Heft. 1871.

und schließt also: Hätte der Vorgang vom 26. so stattgefunden, wie der sogleich auf die Verordnung folgende Actenbericht besagt, so würden Bellarmin und der Commissär der Weisung Paul's V. zuwidergehandelt haben, was doch nicht denkbar ist; der Papst befiehlt nämlich eine vorgängige väterliche Ermahnung an Galilei, und erst „wenn Galilei sich weigern würde, sollte der P. Commissarius ihm den Befehl ertheilen"; aber im Berichte vom 26. Februar liest man, sagt Gebler, daß „der Generalcommissär der Inquisition nach der Ermahnung des Cardinals „„gleich darauf ohne Unterbrechung"" diesen strengen Befehl intimirt hätte". Eigenthümlich doch, daß jene, welche die Lüge ersonnen haben sollen, diesen angeblichen Widerspruch nicht merkten. Noch seltsamer, daß die Sentenz gegen Galilei von 1633 mit höchster Unbefangenheit beide Actenstücke nacheinander dem Inhalte nach mittheilt ohne den geringsten Versuch, den Widerspruch zu vertuschen[1]. Es ist eben keiner vorhanden. Denn in dem Berichte über die Ausführung der päpstlichen Anordnung heißt es gar nicht, das Verbot sei „gleich darauf ohne Unterbrechung"[2]) ertheilt worden, als ob man nämlich Galilei keine Zeit zu einer Aeußerung auf die freundlichen Vorstellungen Bellarmins gelassen habe; sondern es heißt successive ac incontinenti sei der Befehl auf die Ermahnung gefolgt. Der Ausdruck incontinenti bedeutete aber in der amtlichen Sprache der Gerichte gemäß dem gleichzeitigen Repertorium Inquisitorum von 1625, ebenso wie das successive, sehr oft eine Aufeinanderfolge innerhalb längerer Zeit, sei es auch eines, zweier oder dreier Tage[3]. Ja nach dem Kanonisten Barbosa kann er einen Zeitraum von zehn Jahren in sich begreifen[4]. Es ist also das Deutsche „Im Anschluß hieran", womit ich es auch oben übersetzt habe. Mithin läßt die Fassung der Registratur für eine Weigerung Galilei's, durch welche dann erst das Verbot nöthig gemacht wurde, einen sehr weiten Raum übrig. —

Man kann noch Bescheid begehren, warum wohl in der Registratur diese Weigerung nicht ausdrücklich mitgetheilt sei. Es scheint darum, weil der Notar eigentlich nur über Jenes Act zu nehmen hatte, was vor sich ging, seitdem er mit den Zeugen in das Zimmer des Cardinals zu Galilei, Seghezzi und Bellarmin hereingerufen war, nämlich über die Ertheilung des Präceptums. Das Vorausgegangene betreffend wird ihm der Commissär in seiner Eigenschaft als Richter den einfachen Thatbestand in die Feder dictirt haben, nämlich daß der erste Theil des päpstlichen Befehles, bezüglich der Ermahnung, erfüllt worden sei. Um so kürzer aber konnte der Notar hierüber sich ausdrücken, als der sofort von ihm schriftlich bezeugte

[1]) S. die betreffenden Stellen der Sentenz bei Riccioli Almagest. I. 2. p. 498. — [2]) Diese willkürliche Uebersetzung rührt von Gebler, Gal. 98. — [3]) Repert. Inq. pravitatis haereticae, Venetiis 1625, p. 431. S. Gilbert Condamnation 63. — [4]) Tractatus varii; V. De dictionibus usufrequentioribus, dictio 155. Lugduni 1718, p. 569. Barbosa setzt bei: Temporis spatium . . . regulatur secundum subjectam materiam.

Uebergang zu der andern vom Papste angegebenen Alternative von selbst zeigte, daß die Ermahnung mit Weigerung beantwortet wurde. Besaß ja auch überdies die Weigerung keine weiteren juristischen Folgen für Galilei, sobald er dem nachfolgenden Specialverbote sich zu unterwerfen erklärt hatte. — Die anderen Beweise, welche Gebler für seine dritte Behauptung anführt, sind derartig beschaffen, daß Prof. Gilbert, auf dessen vortreffliche Ausführungen wir hier einfach verweisen dürfen, von denselben sagt: „Sie bedeuten Nichts, wenn sie nicht das Gegentheil von dem darthun, was man daraus ableiten will"[1]). Wie zutreffend diese Aeußerung namentlich gegenüber jenem Argumente ist, das man der scheinbaren Verschweigung eines Specialverbotes in dem obigen Berichte Bellarmins vom 3. März an die um den Papst versammelte Inquisitionscongregation entnimmt, mag dem Leser die genauere Vergleichung des betreffenden Textes zeigen[2]).

In dieser eigentlichen Inquisitionssitzung vom 3. März 1616 wurde zugleich ein inzwischen von den Cardinälen der Congregation des Index vorbereitetes Decret vorgelegt. Dasselbe enthielt die Erklärung und Maßregel, mit welcher sich die römischen Tribunale in der Angelegenheit des Copernicanischen Systems an die christliche Welt zu wenden gedachten, nämlich das unbedingte Verbot aller Schriften, welche die fragliche Lehre aufstellten, und ausdrücklich der obengenannten Schrift von Foscarini, sowie das bedingte Verbot der beiden Werke von Stunica und von Copernicus. Letzteres Verbot, das bedingte, war die übliche suspensio donec corrigantur, auf deren Verhängung häufig später die Veröffentlichung der anzubringenden Correcturen nachfolgte. Der Entwurf des Indexdecretes fand die Approbation der Versammelten und der Papst ließ den Magister s. palatii als Assistenten des Präfecten

---

[1]) La condamnation de Galilée 62. Leider hat Gilbert ebensowenig wie die bisherigen Vertheidiger des Berichtes vom 26. Februar auf die juristische Seite der Frage Bezug genommen. Historisch wird der Bericht gut vertheidigt von Friedlein (Zum Inquisitionsproceß des Galileo Galilei, Zeitschrift für Math. u. Physik, 17. Jahrg. 3. Heft, 1872), Berti (Processo 155—162: Lettera al Sig. K. v. Gebler, und La Critica ecc., letzteres eine Antwort auf Geblers Erwiederung der Lettera in der Nuova Antologia) und Galambos (Galilei Galileo in Magyar Sion, Gran 1876, p. 615). — [2]) S. die wichtigste Stelle des Berichtes oben S. 88 Anm. Gebler (Galilei 103), hat, vielleicht aus Unachtsamkeit, in seiner Uebersetzung des Textes den „Befehl der (Inquisitions)-Congregation" verschwinden lassen. In der späteren Darstellung wird seine Argumentation noch weiter zu berücksichtigen sein. Darum brechen wir hier diese Frage ab.

der Indexcongregation zur Veröffentlichung desselben schreiten [1]). Am 5. März erschien das Decret mit der gewöhnlichen Ueberschrift: Decretum Sacrae Congregationis Illustrissimorum S. R. E. Cardinalium a S. D. N. Paulo Papa V. Sanctaque Sede apostolica ad Indicem librorum . . deputatorum ubique publicandum. Ebensowenig wie in diesem Titel erscheint im Texte oder am Schlusse desselben der Papst als der Sprechende oder Lehrende. Sein Name kommt gar nicht mehr vor, und am Schlusse treten bloß auf die Unterschriften des Cardinals von St. Cäcilia und Bischofs von Albano (Paulus Sfondratus) als Präfecten der Indexcongregation und des Dominikaners Franciscus Magdalenus, Sekretärs der nämlichen Congregation. Ich glaube als die Namen der übrigen vier Cardinäle des Index außer Sfondratus folgende angeben zu können: Robert Bellarmin vom Tit. S. Maria in Via lata, Joh. Garzia Millinus v. Tit. SS. Quattuor Coronati, Fabricius Verallus v. Tit. S. Augustinus, und Augustin Galaminius v. Tit. S. Maria in Ara Cöli [2]). Nachdem voraus von anderen verurtheilten Büchern die Rede ist, heißt es in dem vielbesprochenen Decrete:

Et quia etiam ad notitiam praefatae Sacrae Congregationis pervenit, falsam illam doctrinam Pithagoricam, divinaeque scripturae omnino adversantem, de mobilitate Terrae, et immobilitate Solis, quam Nicolaus Copernicus de revolutionibus orbium coelestium, et Didacus Astunica in Job etiam docent, jam divulgari et a multis recipi; sicuti videre est ex quadam epistola impressa cujusdam Patris Carmelitae, cui titulus, Lettera del R. Padre Maestro Paolo Antonio Foscarini Carmelitano, sopra l'opinione de Pittagorici, e del Copernico, della mobilità della Terra, e stabilità del Sole, et il nuovo Pittagorico Sistema del Mondo, in Napoli per Lazzaro Scorrigio 1615. in qua dictus Pater ostendere conatur, praefatam doctrinam de immobilitate Solis in centro Mundi, et mobilitate Terrae, consonam esse, veritati, et non

---

[1]) Gherardi Doc. nr. VI. p. 29: ac relato decreto Congregationis Indicis qualiter.. „SSmus ordinavit publicari Edictum a P. Magistro S. Palatii hujusmodi suspensionis et prohibitionis respective. - Das Buch des Copernicus wurde aus dem Grunde nicht unbedingt verboten, quia in iis (scriptis Nicolai Copernici nobilis astrologi) multa sunt reipublicae utilissima. So das Indexmonitum von 1620, wovon später. — [2]) Diese fünf Cardinäle treten in einer Indexverordnung von 1613 als Mitglieder der Indexcongregation auf (Librorum prohib. decreta, Romae 1624, p. 128), und keiner von ihnen starb vor 1616.

adversari Sacrae Scripturae: Ideo ne ulterius hujusmodi opinio in perniciem Catholicae veritatis serpat, censuit dictos Nicolaum Copernicum de revolutionibus orbium, et Didacum Astunica in Job, suspendendos esse donec corrigantur. Librum vero Patris Pauli Antonii Foscarini Carmelitae omnino prohibendum, atque damnandum; aliosque omnes Libros pariter idem docentes prohibendos, Prout praesenti Decreto omnes respective prohibet, damnat, atque suspendit. In quorum fidem praesens Decretum manu, et sigillo Illustrissimi et Reverendissimi D. Cardinalis S. Caeciliae Episcopi Albanensis signatum et munitum fuit die 5. Martii 1616[1]).

Galilei blieb nach dem Erscheinen dieses Decretes noch einige Zeit zu Rom. Inzwischen wurden in der Hauptstadt Toscanas nachtheilige Gerüchte gegen ihn ausgesprengt, als sei er unkirchlicher Gesinnung verdächtig befunden und deßhalb von der Inquisition zu Buße und Abschwörung verhalten worden. Darum erbat er sich vor seiner Heimreise nach Florenz von Cardinal Bellarmin ein schriftliches Zeugniß, daß solche Behauptungen unwahr seien. In dem Documente, welches ihm der Cardinal in zuvorkommender Weise ausstellte, und welches im Original den Proceßacten beiliegt, sagt derselbe nach Zurückweisung jener Lügen: „Es ist ihm (Galilei) nur die vom Papste gegebene und von der Congregation des Index publicirte Erklärung bekannt gegeben worden, wonach die dem Copernicus zugeschriebene Lehre, daß die Erde sich um die Sonne bewege und die Sonne im Centrum der Welt stehe, ohne sich von Osten nach Westen zu bewegen, der heiligen Schrift zuwider sei und deßhalb nicht vertheidigt noch festgehalten werden könne"[2]). Dieses Zeugniß ist datirt vom 26. Mai 1616. Gebler und seine Gesinnungsgenossen verfehlen nicht, auch dieses Document

---

[1]) Das Decret ist hier genau so wiedergegeben, wie es sich in dem gedruckten Exemplar des Vatican-Manuscriptes vorfindet (l'Épinois Pièces 41, Gebler Akten 50). Handschriftlich ist es dort nicht vorhanden. Den verbotenen Copernicanischen Büchern wurde durch Decret des Index vom 10. Mai 1619 ausdrücklich die Schrift Keppler's Epitome Astronomiae Copernicanae beigesellt (Lib. prohib. decreta Romae 1624, p. 139). — [2]) Solo gl' e stata denuntiata la dichiaratione fatta da Nostro Signore et pubblicata dalla sacra congregazione dell' indice nella quale si contiene, che la dottrina attribuita al Copernico . . sia contraria alle Sacre Scritture, et pero non si possa difendere ne tenere. So das Original Bellarmins im Proceß, l'Épinois Pièces 75, Gebler Acten 91.

für ihre Leugnung der Ertheilung des Specialverbotes anzurufen, indem der Cardinal von letzterem schweige. Allein wir sagen mit Reusch, der hier gewiß unpartheiisch ist: Das Attest Bellarmins in seiner ganz allgemein gehaltenen Fassung „schließt nicht nothwendig aus", daß Galilei auch das Verbot des Commissärs insinuirt worden sei [1]). Die Partikel nur will bloß den Gegensatz zur Abschwörung und Buße betonen. Wie sollte denn auch Bellarmin in dem zum gedachten Zwecke öffentlicher Abwehr begehrten Zeugniß im Detail Dinge haben aussagen müssen, die dieser Zweck ausschloß, und die er ohnehin durch seinen Eid geheim zu halten verpflichtet war?

Ueber die Stellung dieses Cardinales zum Copernicanischen System erfahren wir Einiges bei der Gelegenheit, wo er Foscarini zu Bedacht und Vorsicht ermahnt. Das bezügliche Schreiben Bellarmins an den Carmeliten, erst im vorigen Jahre in Italien bekannt gemacht und in Deutschland noch kaum benützt, ist für die Galileifrage von eminenter Bedeutung [2]). „Mir scheint", heißt es da unter Anderm, „daß Ihr und Galilei klug daran thätet, nicht absolut, sondern ex suppositione zu sprechen, wie es nach meinem beständigen Dafürhalten Copernicus gethan hat. Es ist ganz gut, hat keine Gefahr und genügt dem Mathematiker zu sagen, daß man den Erscheinungen besser gerecht wird, (meglio si salvano tutte le apparenze) wenn man supponirt, die Erde bewege sich und die Sonne stehe stille, als wenn man die excentrischen Kreise und die Epicyclen annimmt. Aber behaupten wollen, daß in der That (realmente) die Sonne im Centrum der Welt stehe und sich um sich selbst drehe, ohne von Osten nach Westen zu laufen, .. das ist sehr gefährlich, weil es nicht bloß alle Philosophen und scholastische Theologen herausfordert und reizt, sondern auch dem heiligen Glauben schadet, indem den heiligen Schriften falsche Aussagen beigelegt werden". Einige Zeilen später überrascht uns folgende Aeußerung: „W e n n e s d u r c h w a h r e B e w e i s e d e m o n s t r i r t w ü r d e, d a ß d i e S o n n e i m C e n t r u m d e r W e l t s e i . . u n d d i e E r d e u m d i e S o n n e g e h e, d a n n m ü ß t e m a n i n d e r E r k l ä r u n g d e r s c h e i n b a r e n t g e g e n s t e h e n d e n S c h r i f t t e x t e m i t v i e l e r B e h u t s a m k e i t v o r g e h e n, u n d e h e r s a g e n, d a ß w i r d i e s e l b e n n i c h t v e r s t e h e n, a l s s a g e n, d a ß f a l s c h s e i, w a s

---

[1]) Theol. Literaturblatt 1873, S. 10. — [2]) Dieser Brief vom 12. April 1615 wurde durch Berti in seinem Werke Copernico e le vicende del sistema Copernicano, Roma, Paravia, 1876, p. 121 ss. mitgetheilt. Galilei beruft sich in seinem ersten Verhör (l'Épinois Pièces 63, Gebler Acten 77) auf dessen Inhalt. Er wurde durch Bellarmin abgefaßt, als dieser das Foscarini'sche Buch durch den Autor zugesendet erhielt.

bewiesen ist[1]). Aber ich werde nicht glauben, daß es eine solche Demonstration gebe, so lange sie mir nicht dargelegt ist. Es ist ja doch keineswegs dasselbe, zeigen, daß bei der Supponirung des Stillestehens der Sonne im Centrum und der Bewegung der Erde durch den Himmelsraum die Erscheinungen sich besser darstellen lassen, und zeigen, daß in Wahrheit die Sonne im Centrum und die Erde im Himmelsraum sei". — Also für den Fall, daß wirklich unanfechtbare Beweise gebracht würden, ist Bellarmin bereit, der mehr als tausendjährigen Schulmeinung den Rücken zu wenden, eine Unbefangenheit des Denkens, die seine Achtung vor wahrer Wissenschaft in das schönste Licht stellt. Melanchthon, einer der angeblichen Vorkämpfer der Freiheit der Forschung, ist dagegen fest entschlossen, „sich nie von den göttlichen Zeugnissen (Josue X, 12—14 und andern, die er citirt) abwendig machen zu lassen durch die Gaukeleien derer, die es für einen Geistesschmuck erachten, die Wissenschaften in Verwirrung zu bringen"[2]). Die Copernicanischen Sätze sind ihm praestigia. Allein verzeihlich, er war der Schüler desjenigen, von dem das monumentale Wort über Copernicus herrührt: „Der Narr will die ganze Kunst der Astronomiä umkehren. Aber wie die hl. Schrift anzeiget, so hieß Josua die Sonne still stehen und nicht das Erdreich"[3]).

Die in dem vielbesprochenen Indexdecret enthaltene Suspension des Buches von Copernicus, donec corrigatur, fand im J. 1620 ihre officielle Ergänzung durch die Bekanntgabe der anzubringenden Correcturen. Ein Erlaß der Congregation des Index unter dem Titel Monitum, unterzeichnet vom Secretär der Congregation, Magdalenus Capiferreus, zählte die verbesserungsbedürftigen Stellen mitsammt der neuen Fassung, die befohlen werde, im Einzelnen auf. Die Aenderungen zielen sämmtlich dahin, wie auch der Eingang des Erlasses erklärt, jene Ausdrücke und Ausführungen umzugestalten, „in welchen der Verfasser in Form fester Aufstellung von seiner Lehre handelt"[4]). Deßhalb wird z. B. die Ueberschrift

---

[1]) Quando ci fosse vera dimostrazione, che il sole stia nel centro del mondo, e la terra nel 3° cielo, e che il sole non circonda la terra, ma la terra circonda il sole, allora bisogneria andar con molta considerazione in esplicare le Scritture, che pajono contrarie e più tosto dire che non l'intendiamo, che dire che sia falso quello che si dimostra. Vgl. den Brief Cesi's an Joh. Faber v. 1. Juni 1628 Gal. Op. IX, 137, wo eine analoge Aeußerung Bellarmins über das Verhältniß der Forschung zur heil. Schrift mitgetheilt ist. Mehr v. Bell. s. unten in der Recens. üb. Wohlwill. — [2]) Melanth. Init. doctr. phys. Opp. ed. Bretschneider, vol. XIII. p. 217. — [3]) Luthers Tischreden, Ausgabe von Walch, Halle 1743, S. 2260. — [4]) Librorum post Indicem Clementis VIII. prohibitorum Decreta omnia hactenus edita, Romae 1624,

von 1. B. Cap. 11: „Beweis der dreifachen Bewegung der Erde" geändert in: „Ueber die Hypothese der dreifachen Bewegung der Erde und deren Beweis". Der Anfang von Cap. 9 hatte geheißen: „Da also kein Hinderniß besteht, die Bewegung der Erde anzunehmen". In Zukunft soll es heißen: „Da ich also supponirt habe, daß die Erde sich bewege". In jener ächten Vorrede des Copernicus aber, welche das Werk dem Papste Paul III. widmet, soll folgende Stelle ganz wegfallen: „Wenn es vielleicht leere Schwätzer gibt, die, aller mathematischen Lehren unkundig, sich dennoch, indem sie irgend einen Text der heiligen Schrift ihrem Vorurtheile gemäß verdrehen, ein Urtheil über dieselben erlauben, und dieses mein Unternehmen zu tadeln und anzugreifen wagen, so kümmere ich mich nicht um sie, ja ich verachte ihr Urtheil als ein freventliches u. s. w."[1]).

Aus solchen Stellen des Buches de revolutionibus läßt sich nebenbei ersehen, wie sehr Copernicus überall dem lügnerischen Anstrich widersprach, welchen der Protestant Osiander in seiner dem Werke vorgeschmuggelten ersten Vorrede (s. oben S. 77) der Lehre des Frauenburger Domherrn zu geben verstanden hatte. Nur der hypothetische Vortrag der Lehre und zwar in einem Sinne, welcher Copernicus fremd war, wird von den Cardinälen erlaubt.

Da sich in viele Werke katholischer Verfasser, nicht bloß geschichtlichen, sondern auch dogmatischen und apologetischen Inhaltes, wegen mangelhaften Verständnisses der Ausdrücke der Congregation ex hypothesi und, was dasselbe ist, ex suppositione, Irrthümer eingeschlichen haben, so mögen hier außer den hierüber oben schon vorgekommenen Andeutungen[2]), einige weitere Zeilen

---

p. 144—146: Monitum ad Nic. Copernici lectorem hujusque emendatio. Es heißt u. A. Copernici opera permiserunt (Patres s. Congr. Indicis) iis tamen correctis juxta subjectam emendationem locis, in quibus non ex hypothesi sed asserendo de situ et motu terrae disputat.

[1]) In der neuesten Folioausgabe des Werkes von Copernicus (Thorn 1873, ed. Societas Copernicana Thorunensis) steht die Stelle S. 7: Si fortasse bis hi nostri. Siehe die übrigen Correcturen in den Hist.-polit. Blättern Bd. VII, S. 460 ff. — [2]) S. besonders oben S. 97 die Stelle Bellarmin's.

zur Klarstellung des Sinnes dieser Worte im damaligen Gebrauche gestattet sein. Wenn die Indexcongregation den Vortrag der Copernicanischen Lehre ex hypothesi, ex suppositione gestattete, so ist daraus nicht zu schließen, daß sie der Lehre einige Wahrscheinlichkeit zugestand. Das Gegentheil ist vielmehr der Fall. Wie kann man denn auch mit Fug aufrecht halten, die Lehre habe wenigstens noch als einigermaßen wahrscheinlich, und nur nicht als sicher, vorgetragen werden dürfen, wenn man die Inquisition selbst später erklären hört: Es war ein „sehr schwerer Irrthum" (von Galilei), die Copernicanischen Sätze auch bloß als unentschiedene oder ausdrücklich als probabele hinzustellen, „da doch eine Meinung, von der es erklärt und entschieden wurde, daß sie der heiligen Schrift zuwider sei, auf keine Weise wahrscheinlich sein kann"[1]). — Zu der richtigen Auffassung des Wortes „hypothetisch" im Sinne der kirchlichen Tribunale leitet die Vorrede Osianders hin, deren Titel schon lautet: „An den Leser über die Hypothesen dieses Werkes".

Durch diese falsche Vorrede hauptsächlich wurde die Bezeichnung „Hypothese" für das neue System eingeschleppt, und an sie hat die Congregation, wie die obigen Verbesserungen, so auch ihre Ausdrucksweise überhaupt angelehnt. Nun läßt aber Osiander daselbst zur näheren Deutung des fraglichen Ausdruckes Copernicus u. A. also sprechen: „Es ist Aufgabe des Astronomen, bei der Unergründlichkeit der wahren Ursachen der Bewegungen der Himmelskörper, Hypothesen zu ersinnen, durch die man im Stande sei, diese Bewegungen nach den Grundsätzen der Geometrie sowohl für die Zukunft als für die Vergangenheit zu berechnen. . . Die Hypothesen des Verfassers brauchen keineswegs wahr, nicht einmal wahrscheinlich zu sein; man wird sich zufrieden geben, wenn sie auf eine Berechnung führen, die den Beobachtungen entspricht. . . Es liegt am Tage, daß die Astronomie die Ursachen der uns erscheinenden ungleichen Bewegungen ganz und gar nicht kennt. Und wenn sie dergleichen ersinnt, wie sie denn in der That dergleichen in großer Zahl ersinnt, so geschieht das keineswegs zu dem Zweck, um irgend Jemanden zu überzeugen, daß die Sache sich so verhalte, sondern nur, um auf eine richtige Berechnung zu führen. . . Der Philosoph wird vielleicht größere Wahrscheinlichkeit verlangen; aber weder der Phi-

---

[1]) Siquidem in dicto libro (dialogo) variis circumvolutionibus satagis ut persuadeas, eam a te relinqui tanquam indecisam et expresse probabilem, qui pariter est gravissimus error, cum nullo modo probabilis esse possit opinio, quae jam declarata ac definita fuerit contraria Scripturae divinae. So die Sentenz gegen Galilei von 1633. (Riccioli Almagest. I, 2. p. 498).

losoph noch der Astronom wird ohne göttliche Offenbarung etwas Gewisses zu ermitteln oder zu lehren im Stande sein"[1]). — Die Congregationen waren weit davon entfernt, diese letzteren Worte dem Buchstaben nach zu billigen. Nie hatte die kirchliche Vorzeit in so strenger Weise sich gegen die Möglichkeit dieser Erkenntniß für die menschliche Forschung ausgesprochen. — Was aber die angeführten Stellen für den Sinn des Wortes Hypothese im Munde der kirchlichen Tribunale ergeben, ist keinen Augenblick zweifelhaft.

Lehret das System, so sprachen die Congregationen, als eine Annahme, „die keinen Anspruch auf Wahrheit oder irgend welche Wahrscheinlichkeit macht", — und von welcher wir, soweit unsere Auctorität reicht, verkündigen, daß sie so vorgetragen, als sei sie in der objectiven Ordnung der Dinge vorhanden, gegen die heilige Schrift verstößt. Sie sei eine hypothesis oder suppositio, welche sich mit der reinen Fiction zur Veranschaulichung der Erscheinungen und zur Erleichterung der Rechnungen ausdrücklich zufrieden erklärt. — Des Näheren wird uns von einem Inquisitionsconsultor, Melchior Inchofer, an Beispielen erläutert, wie man sich der Hypothese bedienen dürfe. „Ein Mathematiker", so sagt er in den Galilei'schen Proceßacten, „denkt sich eine unendliche Linie und schließt, daß ein darüber construirtes Dreieck der Potenz nach unendlich sei; nie aber beweist oder glaubt er, daß es eine wahre unendliche Linie gebe"[2]). Aehnlich führt Inchofer als Analogien die oft in Form des methodischen Zweifels behandelten Fragen an, ob die Welt von Ewigkeit bestehe und ob Gott existire. Nicht zwar mit solcher greifbarer Illustration, aber direct auf die Schrift sich stützend, will nach Wortlaut der Acten auch der Magister s. Palatii, Riccardi, jede Wirklichkeit der Hypothese durch Galilei verleugnet wissen[3]).

Wir sagen mit Allem dem nichts Anderes, als daß es den Congregationen nicht gegeben war, über die fast noch gemeinsame gelehrte Anschauung der Zeit hinauszuschreiten. Baco von Verulam wurde eben damals durch bloße naturwissenschaftliche Betrachtung zur Einschränkung der neuen Lehre auf das Gebiet der Hypothese im oben entwickelten Sinne bestimmt. Er schreibt: Jene Annahmen als Wahrheit hinstellen, „das kann nur Derjenige, welchem es nicht darauf ankommt, alles Mögliche in der Natur zu erdichten, woferne nur seine Rechnungen zusammengehen"[4]). Und ganz ähnlich will der Astronom Magini, Professor in Bologna und Zeitgenosse von Baco und Galilei, dem neuen System nur den Werth einer „Hypothese, welche geeignet ist, die Himmelserscheinungen darzustellen und vorherzusagen",

---

[1]) Copernicus, De revolutionibus etc., ed. Thorun. 1873, p. 1. 2. — [2]) l'Épinois Pièces 181, Gebler Acten 98: Ita tantum imaginarie concipiendum et non physice ponendum erat, terram moveri etc. — [3]) l'Épinois Pièces 48, Gebler Acten 57. — [4]) Descriptio globi intellectualis c. 6; Opp. cit. p. 613.

zuerkennen. „Wegen dieses Umstandes", sagt er, „wird es so vielfach verwendet; jedoch es verstößt gegen die Philosophie"[1]). Magini und Baco fanden aber mit diesen ihren Ansichten noch in allerneuester Zeit eine billige Rechtfertigung bei dem Forscher Siegmund Müller, welcher mit folgenden Worten, wohl ohne es beabsichtigt zu haben, zugleich die Congregationen in Schutz nimmt: „Für einen mit der Astronomie seiner Zeit (er redet von Baco) vertrauten Mann konnte damals die gäocentrische Theorie durchaus nicht so viele Widersprüche, die heliocentrische auch lange nicht die Vorzüge darbieten, welche wir gegenwärtig in beiden wahrnehmen müssen"[2]).

Indem wir unsere Aufmerksamkeit auf das weitere Verhalten Galilei's und die zu seinem zweiten Processe führenden Vorgänge wenden, müssen wir zuerst fragen, ob ihm durch das Specialverbot vom 26. Februar 1616 die Anwendung des neuen Systems selbst in der soeben beschriebenen Form der imaginären Rechnungshypothese untersagt war. Noch in jüngster Zeit hat Pieralisi zu Rom im Anschluß an eine ältere Meinung dies bejahen zu müssen geglaubt[3]). Hienach wäre dem Gelehrten für astronomische Erörterungen sozusagen der Mund gänzlich geschlossen gewesen. Nach genauer Prüfung der geschichtlichen Zeugnisse kann ich jedoch dieser Annahme nicht beitreten. Nicht bloß schließt der Wortlaut des Verbotes jenen Sinn keineswegs ein[4]), sondern auch gar kein anderes Anzeichen spricht für eine derartige Beengung der wissenschaftlichen Thätigkeit Galilei's. In der Verurtheilung von 1633 wird ihm im Gegentheil wegen der Abfassung der Dialoge nur der Vorwurf gemacht, „die verurtheilte Meinung vertheidigt" oder wenigstens „als wahrscheinlich hingestellt" zu haben. Seine Schuld war, daß er über die Hypothese hinausging. Immerhin jedoch muß aufrecht gehalten werden, daß kraft jenes Specialverbotes eine besondere Verbindlichkeit auf Galilei lastete. Wenngleich er nämlich hinsichtlich der Ausdehnung der ihm gesetzten Schranken den

---

[1]) Confutatio diatribae Scaligeri, Romae 1617, p. 6. — [2]) Die Lehre von der Erdrundung und Erdbewegung im MA., Halle 1877, S. 18. — [3]) Urbano 62. Ebenso Gebler 106 für den Fall, daß jenes Verbot ächt sei. — [4]) Vgl. den Wortlaut oben S. 88 Anm. Das quovis modo zeugt nicht für Pieralisi. Es geht auf den error supradictae opinionis, nicht auf die Hypothese, und wird überdies erklärt durch den Beisatz verbo aut scriptis.

übrigen Gläubigen, die dem Indexverbote zu gehorchen hatten, gleichstand, so war doch seiner Person im Besonderen — und die Sentenz selbst hebt dies ausdrücklich hervor — die Verwerflichkeit der Lehre „declarirt" und das Verbot derselben „intimirt" worden. Die Schuld seiner Uebertretung war deßhalb kanonistisch eine schwerere als die der Anderen, welche etwa dem römischen Entscheide zuwider handelten [1]).

Auf welche Weise sich Galilei zu dem Bruche seines Versprechens, gehorsamen zu wollen, verleiten ließ, ist hinreichend aufgeklärt. Statt sich mit was immer für einer Resignation in die Anerkennung der Auctorität, die, wenn auch irrend, dennoch Ehrerbietung und Nachgiebigkeit von seiner Seite erheischen mußte, hineinzufinden, statt sich vor Augen zu halten, daß Copernicus, wofern er im Rechte war, trotz Allem zur Anerkennung sich durchringen würde, stützte er sich auf mißleiteten Eigenwillen und legte, geblendet durch sein Widerstreben, gewisse Auszeichnungen seiner Person seitens hochgestellter Glieder der Hierarchie gerne dahin aus, daß man ihm für eine sehr vorsichtige Vertheidigung der Lehre doch wohl noch freie Hand lassen werde. Dazu kamen einerseits seine unvorsichtigen polemischen Verwickelungen mit Gegnern, in denen er den Fuß immer kecker auf das schlüpfrige Gebiet des Lieblingsthemas seiner Gedanken setzte, andrerseits die beständigen Antriebe durch seine gelehrten Freunde, besonders jene von der Academia dei Lincei, welche ihn zur Vollendung des geplanten Werkes über das Weltsystem aufforderten. Von dem Specialverbote hatten diese Freunde ebensowenig Kenntniß, wie die Zeitgenossen überhaupt. Die Entscheidung der Tribunale aber hofften sie von ihm mit seiner bekannten Stylgewandtheit geschickt umschifft zu sehen.

„Ich versichere Euch", schrieb an Galilei sein Freund Virginio Cäsarini, „daß die Göttlichkeit (divinità) Eurer Lehren von Niemand mit mehr Andacht angebetet wird als von mir, wenngleich die ganze Welt und alle Weisen Euch als den einzigen wahrhaften Schmuck Italiens, ja der Wissenschaften überhaupt ansehen" [2]). Castelli aber verschwor sich in einem Schreiben an den Freund, nach dem Erscheinen des großen Werkes kein andres Buch mehr lesen zu wollen, als dieses und sein Brevier [3]). Mehr noch konnten

---

[1]) Ueber den Charakter des erforderlichen Gehorsams vgl. die oben S. 73 Anm. citirten Werke. Später das Nähere. — [2]) Brief v. 25. Januar 1623 Gal. Op. IX, 25. — [3]) Brief v. 26. Sept. 1631 Gal. Op. IX, 253.

bei Galilei die Gunsterweise von Cardinälen, wie Maffeo Barberini, dem späteren Urban VIII., gelten. Der letztere war allerdings nie der Copernicanischen Lehre hold, und seine Anerkennung der wissenschaftlichen Leistungen des Gelehrten beabsichtigte nichts weniger, als ihn zu einer That gegen die Auctorität der römischen Tribunale zu verleiten. Aber in seiner Begeisterung für die bewiesenen Entdeckungen Galilei's am Firmamente ging er so weit, daß er ihm am 28. August 1620 eine lange lateinische Ode übersendete, worin er das „gelehrte Fernrohr" Galilei's und dessen aufgefundene Sterne besang[1]). Als nun Barberini am 6. August 1623 den päpstlichen Thron bestieg, da erhob sich nach der Meinung des Florentiner Astronomen eine neue Morgenröthe für die Freiheit und die Erfolge seiner kosmischen Lehrsätze. Er bezeichnete in einem Briefe an Cesi zu Rom die Erhebung seines Gönners zur Papstwürde als „eine wunderbare Fügung", wie er sich nie eine zweite erhoffen dürfe, geeignet, „die Dinge, die er zu einigem Nutzen der Gelehrtenwelt im Kopfe trage, zur Reife zu bringen"[2]). In Rom, wohin Galilei alsbald eilte, wurde er vom Papste zu sechsmaliger Audienz zugelassen. Bei wiederholten Versuchen, Urban zu Gunsten des Copernicus umzustimmen, hörte er jedoch aus seinem Munde nur immer „alle Schwierigkeiten", welche entgegenständen[3]). Als letzten Bescheid nahm er Urbans Wort an den Cardinal Friedrich von Zollern mit nach Hause, „daß die Copernicanische Lehre, weil verwegen (temeraria), verworfen worden sei; als Häresie hätte sie nicht zu gelten und würde von der Kirche auch nie als solche erklärt werden; es sei aber auch nicht zu fürchten, daß sie irgend einmal als nothwendig wahr demonstrirt würde"[4]).

Aber die ersten Schritte zum Ungehorsam waren inzwischen bereits geschehen. Schon um das Jahr 1621 hatte Galilei die Ausarbeitung seines großen Werkes über das Weltsystem begonnen, wie aus einer bisher zu wenig beachteten Stelle seines ersten Verhöres erhellt[5]). Er erklärte nachmals eine Erlaubniß zur Inangriffnahme der Arbeit nicht für nöthig gehalten zu haben, weil er ja doch nur „hypothetisch" zu reden und nicht eigentlich die „verbotene Lehre festzuhalten, zu vertheidigen oder zu lehren" beabsichtigt hätte[6]). Hatte indessen schon 1619 eine von Galilei's Hand corrigirte Streitschrift seines Schülers Guiducci gegen den Astronomen Grassi diese Lehre, wenn auch „aus Vorsicht mit verhaltener Stimme"[7]), ausgesprochen, so

---

[1]) Die Ode am besten herausgegeben von Pieralisi Urbano 22. Das Begleitschreiben ebenda 64. — [2]) Brief v. 9. Oct. 1623 Gal. Op. VI, 289. — [3]) Vgl. die Worte des Papstes im Schreiben Niccolini's an Cioli v. 5. Sept. 1632 Gal. Op. IX, 421. — [4]) Galilei an Cesi 8. Juni 1624 Gal. Op. VI, 296. — [5]) l'Épinois Pièces 62, Gebler Acten 76. — [6]) Ebenda 66, 80. — [7]) Worte von Grassi in seiner gegen Guiducci gerichteten Libra astronomica, Gal. Op. IV, 90 ss. Die Libra zeigt durchaus nicht jene „beißende Heftigkeit", deren Gebler (Galilei 127) sie beschuldigt.

bildete der zu Rom 1623 erschienene „Saggiatore" von Galilei eine „versteckte Vertheidigung" des Copernicanischen Systems, und einen Angriff gegen die Ptolemäer von „schneidender Ironie" und „beißendem Spotte"[1]). In einer weiteren Schrift von 1624 gegen Ingoli, welcher die Galilei'schen Argumente für das neue System naturwissenschaftlich bekämpft hatte, drückt sich unser Astronom allerdings mit Emphase aus, er wolle die verbotenen Sätze gewißlich nicht als wahr gelten lassen, „da sie als derjenigen Lehre zuwiderlaufend erklärt seien, welche an Rang und Ansehen über den natürlichen und astronomischen Disciplinen steht"[2]); aber trotz solcher Klauseln gestaltete sich diese Arbeit nur wiederum zu einer Befürwortung seines Systems. So warm schien sogar den Freunden des Verfassers diese Schutznahme für Copernicus zu sein, daß sie starke Bedenken gegen die Veröffentlichung der Schrift geltend machten[3]). Galilei ging mit weisem Entschlusse hierauf ein. Ein halber Sieg über sich selbst, den er jedoch durch die allmählige Vollendung seines „Dialoges über die beiden wichtigsten Weltsysteme" gänzlich zu Nichte machte.

Allzu verlockend war für ihn die Aussicht, mit diesem Lebenswerke die Errungenschaften seiner Studien glänzend abzuschließen. Seine Pflicht mußte leider unterliegen in dem schweren Kampfe zwischen der leidenschaftlichen Eingenommenheit des Genies für seine Funde und dem gottgefälligen Opfer der Unterwerfung, zwischen den Lichtstrahlen, mit welchen sein gewaltiges Talent nicht bloß unerforschte Wissensgebiete, sondern zugleich die eigene Gestalt des Gelehrten auf Jahrhunderte hinaus erhellen sollte, und dem Dunkel bescheidener Demuth und stiller, schweigender Hingabe an die Vorsehung. Daß der Entscheidung für den letzteren Theil die wahre Idealität, und zwar im Vergleich mit der Gegenseite die höhere, nicht gemangelt hätte, das weiß Jeder, dem der innere Pulsschlag des christlichen Lebens nicht allzufremd ist. Um billig zu sein, müssen wir aber zugleich gestehen, daß an wenige katholische Gelehrte die Versuchung mit ähnlicher Stärke, wie an ihn, herantrat. Wenn sich nur Galilei für einen solchen Kampf nicht schon seit Langem gelähmt hätte! So aber bekennt er selbst einen nur zu wahren Charakterfehler von sich, wenn er vor dem kirchlichen Gerichte späterhin äußert: Avidior sum gloria (sic) quam satis

[1]) So Gebler, Galilei 129. 140. Der Saggiatore ist abgedruckt Gal. Op. IV, 150—370. — [2]) Gal. Op. II, 66. — [3]) Guiducci an Galilei 18. April 1625 Gal. Op. IX, 78 über seine und Cesi's Meinung. Hier erfahren wir auch, daß der Saggiatore in die Gefahr des Indexverbotes kam.



sit [1]). Und wie wenig ängstlich er überhaupt, vermöge einer gewissen Souveränetät des Genies, die Schranken der Pflicht zu nehmen gewohnt war, offenbaren starke sittliche Schattenseiten seines Privatlebens. Er war nie verehelicht, besaß aber aus einer unrechtmäßigen Verbindung mit einer Venetianerin, Marina Gamba, einen Sohn und zwei Töchter [2]).

Als der Dialog im Frühjahr 1632 zu Florenz erschien, rief er bei denen, die bereits im Stillen Copernicanisch gesinnt waren, und bei vielen Anderen eine offene große Bewegung zu Gunsten der verbotenen Lehre hervor [3]). Angesichts des Charakters des Werkes war dies unausbleiblich. Selbst Gebler findet in demselben ein so offenes Eintreten für jene Lehre, daß Galilei entschieden den „gegebenen Vorschriften widerspricht". Er muß „die ganze zweideutige Haltung des Verfassers", mit der er seine Behauptungen „hinter einer vertrauenerweckenden Maske versteckt", ohne Rückhalt zugeben [4]). Kann man denn auch positiver die verbotene Meinung aussprechen, als wenn Galilei im Dialoge sagt: „Durch die evidentesten und deßhalb beweiskräftigsten Argumente wird dargethan, daß die Sonne das Centrum der Welt ist" [5]), und ein andresmal: „Die Gründe, welche für die eine der beiden Meinungen (die Copernicanische) angeführt sind, erweisen sich ebenso durchschlagend, wie die der gegentheiligen Ansicht nichtig und unwirksam" [6]). Dabei ist nicht minder der Ton „beißender Satire" [7]) hervorzuheben, welcher sich durch das Werk hinzieht, und von dem wir Belege allein aus den neuen Proceßacten in interessanter Auslese bringen können. So klagt das Gutachten eines Consultors, daß die Gegner des von Galilei vertheidigten Weltsystems „Sklaven des Aristoteles genannt würden, denen erst das Gehirn zurechtzusetzen sei", daß sie als „halsstarrig, zuchtlos und kaum des Namens von Menschen werth" hingestellt würden [8]). Kurz der Dialog liegt als ein Werk vor uns, welches in seiner für die Massen der Gebildeten berechneten Gesprächsform, in seiner kräftigen und packenden Darstellung,

[1]) So sagt er, mit Worten von Cicero, im 2. Verhör, l'Épinois Pièces 69, Gebler Acten 84. — [2]) Gebler, Galilei 149; Reumont 361. — [3]) Pieralisi Urbano 100 ss. Die Sentenz spricht hievon ebenfalls. — [4]) Gebler, Galilei 161. — [5]) l'Épinois Pièces 84, Gebler Acten 102. — [6]) Ebenda 86, 103. Vgl. Pieralisi Urbano 143 ss. — [7]) Gebler, Galilei 160. — [8]) l'Épinois Pièces 81 ss., Gebler Acten 99 ff. —

in seinem geschmackvollen Italienisch, in welchem es statt in der bisher gewohnten lateinischen Gelehrtensprache, geschrieben war, die Absicht ganz offen enthüllte, die öffentliche Meinung gegen die Haltung der römischen Tribunale in Allarm zu bringen. Und dennoch will Galilei, wenn man den Aussagen der Vorrede und des Schlusses trauen soll, nur hypothetisch sprechen! Sogar vor den Schranken des heiligen Offiziums werden wir ihn dies versichern hören. Aber um so weniger kann diese Betheurung täuschen, als man in gleichzeitigen Briefen von ihm [1]) und seinen Freunden [2]) die gegentheilige Wahrheit offen constatirt findet. Die Bezeichnungen, welche die Einleitung für die aufgestellte Copernicanische Lehre braucht, bloße „Phantasie“ und „wunderlicher Einfall“, bilden nur eine fromme Hülle.

„Von dem Standpunkte aus“, sagt Reusch, „den die römischen Behörden im J. 1616 eingenommen hatten . ., ist es sehr erklärlich, daß man gegen ein Buch einschritt, worin jene Lehre unter einer so durchsichtigen Hülle vertheidigt wurde“ [3]). Und man muß mit Adolf Menzel aufrecht halten, „daß Galilei zwar das wissenschaftliche Recht auf seiner Seite hatte, aber amtlich sich in formellem Unrecht gegen die kirchliche Behörde befand“ [4]).

Aber trug der Dialog nicht Approbationen der geistlichen Vorgesetzten, wodurch sein Verfasser gegen ein Einschreiten der Congregation sich geschützt glauben mußte? Allerdings zeigte das Werk neben dem Imprimatur der Inquisition von Florenz sogar jenes des amtlichen Bücherrevisors von Rom, des Magister sacri Palatii, welches Amt seit Anfang 1630 Riccardi bekleidete. Jedoch das Römische Imprimatur war ungiltig und das Florentinische nur in Folge einer Uebereilung ertheilt.

---

[1]) Vgl. das von Galilei verfaßte Schreiben Cioli's an Niccolini v. 24. Aug. 1632 Gal. Op. VII, 3. 4. — [2]) Aproino an Galilei 13. März 1632 Gal. Op. Suppl. (tom. XVI) 242. Noch klarer redet Campanella in einem Schreiben an Galilei vom 5. Aug. 1632; IX, 282. Er schreibt: I miei discepoli sanno il misterio. — [3]) Sybel's Hist. Zeitschr. 131. — [4]) Hist. Lehrstücke, Breslau 1851, I, 354. Eigentlich müßte man sagen, daß Galilei's Ansicht erst bei der lange nach ihm erfolgten besseren Begründung „das wissenschaftliche Recht“ besaß. — Schon der Protestant Christian von Wolff († 1754) sprach sich in der „Ausführl. Nachricht von seinen eigenen Schriften ꝛc.“ S. 643 in der nämlichen Weise über das „formelle Unrecht“ aus (S. Ad. Menzel's Neuere Gesch. der Deutschen X, 281).

Als Resultat aller über die Geschichte der Imprimatur vorhandenen Quellen fasse ich neueren Entstellungen gegenüber den Thatbestand folgendermaßen zusammen. Auf theils wahre theils übertriebene Meldungen hin, daß in Rom die nächstbetheiligten Behörden dem Druck der Dialoge günstig seien, begibt sich Galilei im Mai 1630 mit seinem Manuscripte in diese Stadt und erhält wirklich von dem allzu entgegenkommenden und durch „schöne Worte betrogenen"[1]) Magister s. Palatii die Unterschrift der Druckbewilligung[2]). Dieselbe ist aber keine absolute, sondern bezieht sich 1. nur auf die Veröffentlichung in Rom und wird 2. von den ausdrücklichen, wenn auch nur privatim von Galilei angenommenen Bedingungen begleitet, daß der Verfasser einige Aenderungen anbringe zur Zurückführung gewisser Stellen auf hypothetische Fassung, daß er während des Druckes zu Rom die einzelnen Bogen an Riccardi zu nochmaliger Revision übergebe, daß er endlich Vorrede und Schluß nach einem gemeinsam zwischen ihm und Riccardi zu vereinbarenden Entwurfe anfertige. Unter diesen drei Bedingungen wird von Galilei nur die erste und die letzte, aber jene unter 1 genannte Voraussetzung gar nicht erfüllt. Wegen des Ausbruches einer pestartigen Krankheit zwischen Rom und Florenz, und zugleich wegen Befürchtung nachträglicher Einsprache[3]), findet er es nämlich für sicherer, den Druck in Florenz zu bewerkstelligen. In Folge dieser Aenderung seines Planes erklärt aber Riccardi, daß die ganze Angelegenheit der Druckbewilligung nunmehr an den Florentinischen Inquisitor, Fra Clemente, übergehe, und daß er selbst nur noch insoferne betheiligt sei, als er, höheren Anweisungen entsprechend, den Entwurf von Vorrede und Schluß übersenden werde[4]). In Florenz ist man indessen aus Eingenommenheit für Galilei's großen Namen und aus Rücksicht für den Hof wo möglich noch kurzsichtiger, als es der römische Magister gewesen[5]). „Die wahre Bedeutung der Dialoge wurde in ihrem vollen Umfange nicht erkannt"[6]). Nach Anbringung der in Rom schon proponirten und einiger unbedeutenden neuen Aenderungen und nach Anfertigung von Vorrede und Schluß gemäß den vereinbarten römischen Vorlagen erhält das Werk das rechtskräftige Florentiner Imprimatur[7]). Damit jedoch nicht zufrieden, setzt Galilei auch noch das Imprimatur von Rom auf die Exemplare, eine Maßnahme, wozu er jedenfalls nicht befugt war. —

---

[1]) Worte des Papstes. Vgl. die Depesche des toscanischen Botschafters zu Rom, Niccolini, an den Staatssekretär am Hofe zu Florenz, Cioli, v. 5. Sept. 1632 Gal. Op. IX, 421. — [2]) Riccardi an Niccolini 28. April 1631 Gal. Op. IX, 243. — [3]) Castelli an Galilei 24. Aug. 1630 Gal. Op. IX, 201; Aggiusti an Gal. 28. Oct. 1630; IX, 215. — [4]) Riccardi an Niccolini 28. April 1631 Gal. Op. IX, 243 und an Fra Clemente 24. Mai 1631, bei l'Épinois Pièces 48, Gebler Acten 57, Gal. Op. IX, 244. — [5]) Galilei an Cioli 7. März 1631 Gal. Op. VI, 375, ein für unsere Frage sehr wichtiges Schreiben. — [6]) Gebler, Galilei 191. — [7]) Der übersendete Entwurf der Einleitung findet sich l'Épinois Pièces 49, Gebler Acten 59, und wörtlich ebenso

Den armen Riccardi sehen wir ob des ganzen Vorganges alsbald in die größten Verlegenheiten gerathen. Selbst nachdem er beim Bekanntwerden des Buches zu Rom Alles klar gestellt und bewiesen hat, daß sein Imprimatur hinfällig geworden und auf dem Buche nicht figuriren dürfe, bleibt er dennoch die Antwort auf die Vorwürfe und Fragen schuldig, wie er denn ein officielles Imprimatur auf Bedingungen rein privaten Uebereinkommens habe stützen dürfen, und noch mehr, wie er sich überhaupt habe die Meinung bilden können, dem strengen Verbote der Congregationen sei durch seine oberflächlichen Aenderungen und durch das Anflicken des thatsächlich wie Ironie aussehenden Ein- und Ausgangs des Werkes genügt [1]). Mit vielen Andren sagten selbst der toscanische Gesandte zu Rom, Niccolini, Galilei's gewogenster Freund, und der General der Dominikaner, daß Riccardi „nicht thun durfte" was er gethan hat [2]).

Gewiß ist übrigens, daß Riccardi hiebei von einem dem Verfasser ertheilten Specialverbote keine Ahnung hatte. Die größte Schuld an seinen Schritten fällt zudem auf den Sekretär der päpstlichen Breven, Ciampoli, welcher nachweislich auf's Lebhafteste mit Galilei conspirirte und durch erdichtete angeblich von Urban VIII. ihm zugekommenen Weisungen den Magister zu seiner Nachgiebigkeit verleitete [3]). Es war nur zu richtig und treffend, wenn der Papst in seinem Unmuthe die ganze Geschichte des Imprimatur für eine „Ciampolata" erklärte. Wir vermögen auch keine unbegründete Maßregel darin zu erblicken, daß beide Beamte ihre Posten aufzugeben gezwungen wurden [4]).

Man pflegt nicht selten auf katholischer ebenso wie auf gegnerischer Seite dem lebhaften, leicht erregbaren Temperament Urbans VIII. einen allzu großen Antheil an der Einleitung der neuen strengen Verhandlungen gegen Galilei beizulegen. Insbesondere soll er geeifert haben wegen der Meinung, an die man ihn glauben gemacht habe, „er selbst sei unter der Maske des im

---

vor dem Dialogo Gal. Op. I, 11. Für den Schluß war nur angegeben, er müsse der Einleitung ähnlich sein. Vgl. Riccardi an Fra Clemente 19. Juli 1631 bei l'Épinois Pièces 52, Gebler Acten 62, Gal. Op. IX, 247.

[1]) Bei Martin, Galilée 109, heißt diese Meinung vraiment trop naive. Er sagt von Riccardi, der wegen seiner Beredsamkeit mostro genannt wurde: Il n'était pas un prodige de perspicacité comme examinateur. — [2]) Niccolini an Cioli 26. Dez. 1632 Gal. Op. IX, 431. — [3]) S. den Ausspruch des Papstes im Schreiben Niccolini's an Cioli vom 5. Sept. 1632 Gal. Op. IX, 421. Vgl. 430. 435. 436 und Pieralisi, Urbano 112 ss. — [4]) Vgl. außer den oben citirten Documenten und Gal. Op. VI, 296; IX, 205. 209; X, 242 den genauen Bericht der Commission im Processe, l'Épinois Pièces 44, Gebler Acten 52.

Dialoge mitredenden Peripatetikers Simplicius lächerlich gemacht"[1]). Eine absurde Behauptung, „die weder zu erweisen noch wahrscheinlich ist"[2]). Der wahre Grund, warum der Papst gegen Galilei unwillig war, lag vielmehr darin, daß, wie Gebler selbst uns wiederholt versichert, „die Dialoge dem Geiste des Decretes vom 5. März 1616 wie der päpstlichen Vorschriften vom Anfange bis zum Ende widersprachen"[3]).

So offen die Vergehung Galilei's am Tage lag, wollte der Papst dennoch die Vorladung desselben von dem Urtheile einer eigens niedergesetzten Specialcongregation „von Theologen und andren in verschiedenen Wissenschaften bewanderten Männern"[4]) abhängig machen, eine Maßnahme, welche angesichts des gewöhnlichen Verfahrens der Inquisition zu den außerordentlichen gehörte und als Gunsterweis gegen den Schuldigen „einige Bedeutung" beanspruchen durfte[5]). Daß diese Congregation „aus lauter erzürnten Theologen", Galilei ungünstigen Männern, zusammengesetzt worden, ist eine wahre Behauptung des lügenhaften und mit der Inquisition selbst in Conflict gerathenen Schleppträgers von Galilei, Campanella[6]). In fünf Sitzungen stellten die Beauftragten den Thatbestand fest[7]). Der Bericht hierüber, welchen sie dem Papste unterbreiteten, und welcher in den Acten vorliegt, faßt in 8 Punkten das „Corpus Delicti" zusammen[8]). Der erste betrifft das römische Imprimatur, welches unbefugter Weise dem Werke vorgedruckt sei. Den eigentlichen Gegenstand der Beschwerde enthalten sodann Punkt 3 und 4, dahin lautend, daß in den Dialogen der erlaubte Standpunkt der Hypothese verlassen und eine Behandlung einge-

[1]) So Gebler, Galilei 196, nach Reumont 336. Letzterer wollte hierin sogar den „Knotenpunkt der ganzen Angelegenheit" finden. — [2]) Urtheil von Reusch bei Sybel 131. Vgl. die trefflichen Erörterungen von Pieralisi, Urbano 341 ss. Wir werden im zweiten Artikel ausführlicher auf die Haltung Urbans VIII. zurückkommen. — [3]) Galilei 185. — [4]) Niccolini an Cioli 11. Sept. 1632 Gal. Op. IX, 424. — [5]) Ebenda. — [6]) Campanella an Galilei 31. Aug. 1632 Gal. Op. IX, 284. Ueber Campanella: Gebler, Galilei 167 und oben S. 107, Note 6. Dieser extravagante Schwätzer ist es, von dem gewöhnlich auch an Galilei die Nachrichten über angebliche Hetzereien gegen ihn in Rom, besonders seitens der Jesuiten, gelangen. — [7]) Aus einem neuestens edirten Briefe von Card. Franc. Barberini, Pieralisi Urbano 162. — [8]) l'Épinois Pièces 44—52, Gebler Acten 52—63. Pieralisi gibt zu den acht Punkten einen Commentar 136—159.

schlagen sei, welche absolut spreche und gänzlich den bereits gefällten Spruch ignorire. Den Schluß dieses Memorandums bildet die einfache Erwähnung des besonderen Verbotes vom 26. Februar 1616. Während dieses Verbot, ohnehin am römischen Hofe den Meisten verborgen, in Folge des Wechsels der näher betheiligten kirchlichen Personen zuletzt ganz in den Hintergrund getreten war, hatte man dasselbe kürzlich bei der Durchforschung der älteren Acten nach seinem Wortlaute entdeckt, und selbstverständlich durfte und mußte es als ein gravirender Zeuge Verwendung finden [1]).

Die Citation Galilei's geschah in aller Form zu Florenz am 1. October 1632 [2]). Nicht leicht jedoch mochte sich der durch Alter und Unpäßlichkeit, noch mehr aber durch begründete Befürchtungen hinsichtlich seiner Rechtfertigung zurückgehaltene Gelehrte zur Folgeleistung verstehen. Erst als ihm Urban VIII. geraume Zeit nach Ablauf des einmonatlichen Termins und nach wiederholter neuer Vorladung die Anwendung jener Gewaltmaßregeln zu seiner Herbeiführung, welche der Inquisition zu Gebote waren, in Aussicht stellte, und als überdieß der Hof von Toscana ihn zu gehorsamen antrieb, da bequemte er sich endlich zum Aufbruche. Er gelangte ohne Anstrengungen oder Belästigungen, eine unvermeidliche Quarantäne abgerechnet, nach langsamer Reise in einer großherzoglichen Senfte, zu Rom am 13. Februar 1633 an. Merkwürdigerweise war seine Gesundheit bei der Ankunft durchaus zufriedenstellend, trotzdem er noch unlängst durch ein Attest von drei Florentiner Aerzten in Rom hatte erklären lassen, er könne sich wegen schweren Unwohlseins nicht ohne Todesgefahr einer so weiten Reise überantworten [3]). In Rom stieg Galilei beim toscanischen Gesandten Niccolini ab. In dessen fürstlicher Wohnung genoß er fast die ganze Zeit, die er in Rom zuzubringen hatte, nicht bloß Herberge und Tisch, sondern zugleich die Wohlthat des

---

[1]) Im Briefe Niccolini's an Cioli v. 11. Sept. 1632 Gal. Op. IX, 424 hören wir darüber Riccardi: che questo solo è bastante per rovinarlo affatto. Gebler hatte hierüber in seinem Galilei (213) mit großer Emphase geschrieben: „Das Mittel, Galilei zu verderben, war gefunden“ [d. h. so eben fabricirt]. Daß er den Roman selbst zerstören mußte! — [2]) l'Épinois Pièces 52. 54, Gebler Acten 63. 65. Vgl. oben 92, Note 1. — [3]) Comparve con buona salute. So Niccolini an Cioli 14. Febr. 1632 Gal. Op. IX, 432. Das Attest der Aerzte v. 17. Dez. 1632 bei l'Épinois Pièces 58, Gebler Acten 71.

Umganges mit einer wohlwollenden Freundesfamilie. Hätte man nach strengem Rechte mit ihm verfahren wollen, so würde sich nicht dieser reiche Palast, sondern eine dürftige Halle des Inquisitionsgebäudes ihm geöffnet haben. Die Ausnahme aber, die ihm hier gestattet wird, ist nur ein neuer schlagender Beweis jener von Haß und Verfolgungsgier so gänzlich fernen Behandlung des Gelehrten durch seine römischen Richter.

Im Gefängniß verweilt Galilei in seinem ganzen Leben auch nicht eine einzige Stunde. Da in der Zwischenzeit zwischen den Verhören eine Abschließung des Angeklagten vom Verkehre ganz unvermeidlich ist, so wird ihm der obige Gesandtschaftspalast als Ort der Internirung bezeichnet [1]); er darf unter gänzlichem Stillschweigen über den Proceß nur mit dessen Bewohnern verkehren; und bloß für die Zeit von 22 Tagen werden im heil. Offizium selbst drei schöne Zimmer des Inquisitionsfiscals ihm nebst seinem Diener angewiesen [2]). Kerker, Qualen und Hohn, alles reine Erfindung. Es sind das Lieblingserzählungen von Geschichtschreibern einer gewissen mindern Gattung, mit denen wir uns hier weder handgemein machen können noch auch wollen. Sie mögen sich bei einem Herrn von Gebler ihr Urtheil einholen. Sogar Gebler nämlich meint sich fast etwas zu vergeben, wenn er derartige „meist böswillig durch leidenschaftlichen Parteieifer veranlaßte Fabeln“ anders als mit Spott zurückweisen würde [3]). Das Studium des Processes erweist es sonnenklar, und ich würde es in der nämlichen Form ausgesprochen haben, auch wenn Gebler mir nicht das Wort aus dem Munde genommen hätte: „Mit Ostentation bemüht sich die Römische Curie, eine große Rücksicht und Schonung für Galilei an den Tag zu legen“ [4]). „Man ließ dem Angeklagten bezüglich seiner materiellen Lage lauter, in der Geschichte der Inquisition geradezu unerhörte Vergünstigungen angedeihen“ [5]). Es waltete nur jene Courtoisie oder besser jene

---

[1]) l'Épinois Piéces 70, Gebler Acten 85: attenta adversa valetudine et aetate gravi supradicti Galilei etc. — [2]) Vom 12.—30. April und wiederum vom 21.—24. Juni. Vgl. die Belege bei Gebler, Galilei 260 ff. und 283 f. An letzterer Stelle hätte noch mehr zu Gunsten der Inquisition gesprochen werden müssen. — [3]) Galilei 309 ff. — [4]) Ebenda 202. — [5]) 261. „Aber man versäumte anderseits nichts“, fährt Gebler fort, „um Galilei's moralischen Untergang in der besten Weise vorzubereiten“ (!).

christliche Menschenfreundlichkeit, welche dem Unpartheiischen überall in der Geschichte der römischen Kirchengerichte entgegentritt.

Sehen wir aber nun demgegenüber, wie wenig Ehrenhaftigkeit und Noblesse Galilei in seinen Verhören an den Tag legt. Es kann sich natürlich nur um eine gedrängte Skizzirung seines Verhaltens, auf Grund des ausführlich vorliegenden Wortlautes von Fragen und Antworten, handeln. Hiebei fürchte ich um so weniger den Verdacht untreuer Wiedergabe, als der actenmäßige Text jetzt vor Jedermann offen daliegt. Die Stellung also, welche Galilei von vorneherein einnimmt, und die er, von einer Scheinschwenkung abgesehen, nicht mehr aufgibt, besteht darin, daß er keck behauptet, die fragliche Lehre in seinem Dialog nicht vertreten, und sie überhaupt niemals anders als hypothetisch vorgetragen zu haben. Es bleibt nur fraglich, ob er in der That der Inquisition einen derartigen Mangel von Unterscheidungskraft in solchen Dingen zutraute, wie die Hoffnung, mit jener Ausrede Glauben zu finden, voraussetzen würde, oder ob er bloß vorhatte, sich solcher Weise wenigstens zu einer milderen Bestrafung durchzuwinden. Die letztere Annahme möchte größere Wahrscheinlichkeit für sich haben. Factisch waren es auch nur jene consequenten Ausreden Galilei's, die es dahin brachten, daß er später nicht direct wegen der Aufstellung einer irrthümlichen Lehre, sondern bloß wegen „dringenden Verdachtes", sie aufgestellt und festgehalten zu haben, verurtheilt wurde. Und sollte Galilei nicht im Voraus die hauptsächlichen Gesetze und Schranken des Inquisitionsverfahrens, durch welche dasselbe zu dieser Fassung des Urtheils hingelenkt werden mußte, gekannt haben? War ihm doch wegen seiner langjährigen unbequemen Stellung zu diesem Tribunal nichts näher gelegen, als der eigenen Sicherung halber sich über jene Gesetze genauer unterrichten zu lassen. Nun zu den Verhören im Einzelnen.

Das erste Verhör wird am 12. April vorgenommen [1]). Nachdem der Angeklagte von dem P. Generalcommissär der Inquisition, jetzt Vincenzo Macolano O. Praed., in Gegenwart des Fiscals als öffentlichen Klägers und eines Notars „sehr freundlich" [2]) empfangen ist, legt er den üblichen, jedem seiner Verhöre voraus-

[1]) Es ist abgedruckt l'Épinois Pièces 60—68, Gebler Acten 74—82. —
[2]) Niccolini an Cioli 16. April 1632 Gal. Op. IX, 440.

gehenden, Eid ab und gibt sodann zunächst über den Grund seiner Anwesenheit und über das ihm vorgelegte Buch der Dialoge die formellen allgemeinen Depositionen. Um das Specialverbot befragt, welches ihm 1616 ertheilt worden, kann er sich nur unter sehr großer Mühe und erst nachdem der Wortlaut [1]) aus der Registratur verlesen ist, entsinnen, daß ihm ein solches allerdings gegeben worden sei, aber viva voce vom Cardinal Bellarmin, wie er sagt, und unter einer gewissen Dazwischenkunft von Dominikanern. Er findet in seiner Erinnerung als Form des Verbotes vor, er dürfe die fragliche Ansicht nicht „festhalten", nicht „vertheidigen", vielleicht auch, nicht „lehren" [2]). Wie er über letzteren Ausdruck zweifelhaft ist, so war er dieses noch mehr über den weiteren Ausdruck „auf keinerlei Weise". Beides, so gibt er zu, möge immerhin darin enthalten gewesen sein; er habe jedoch aus dem Grunde den Wortlaut sich nicht näher gemerkt, weil er einige Monate später das Zeugniß von Cardinal Bellarmin erhalten habe, worin die ihm ertheilte Vorschrift nur mit den Worten erwähnt wurde, die genannte Meinung „weder zu vertheidigen noch festzuhalten". Er überreichte sofort zur Bestätigung dessen dem Commissär eine Abschrift jenes Bellarmin'schen Zeugnisses [3]).

Hier müssen wir einen Augenblick verweilen. Es liegt 1. Nichts im Wege, den Versicherungen des Angeklagten Glauben zu schenken, indem wir annehmen, daß ihm wirklich in Folge der kürzeren Form des in seinen Händen befindlichen Schriftstückes von Bellarmin jene umständlicheren Ausdrücke des Präceptums nicht präsent blieben. Meinerseits wenigstens möchte ich ihn gegen den jüngst noch von Gilbert erhobenen Verdacht der Lüge in Schutz nehmen. Dabei bin ich allerdings nicht in der Lage, mit Friedlein glauben zu können, daß die Inquisition selbst in ihrem schließlichen Urtheilsspruche erklärt habe, es sei ihm in obiger Aussage über seine Erinnerungen Glauben zu schenken. Die Annahme Friedlein's beruht nur auf der ungetreuen lateinischen Uebersetzung der betreffenden Stelle des italienischen Originales der Sentenz [4]). — 2. Es verschlägt für den

---

[1]) Siehe denselben oben 88 Note. — [2]) „Non mi raccordo che mi fusse intimato questo precetto da altri che dalla viva voce del Sr. Cardinale Bellarmino et mi raccordo che il precetto fu ch'io non potessi tenere, ne difendere, et può esser che si fusse ancora ne insegnare".. „Vi erano alcuni padri di San Domenico presenti". — [3]) S. über dasselbe oben 96, wo auch in Note 2 der wichtigste Theil des Wortlautes. — [4]) Statt des trügerischen Quare credendum est, in decursu 14 aut 16 annorum eas (duas particulas) tibi e memoria

Grad der Schuld Galilei's gar Nichts, ob er die zwei Ausdrücke „lehren“ und „auf keine Weise“ im Gedächtniß hatte oder nicht; denn die zugestandnen Worte „weder festhalten noch vertheidigen“ besagen an sich schon Alles, was hinsichtlich des Präceptums gegen ihn sprechen konnte und was die Inquisition juristisch gegen ihn geltend machen wird [1]). Es verschlägt ebensowenig der Umstand, daß Galilei nur auf ein Verbot seitens Bellarmins sich entsinnen kann, ohne direct die Intimation desselben durch den Commissär Seghezzi als erinnerlich zu bezeichnen. Die Substanz der Sache ist von ihm zugegeben. Jene ganze Handlung in der Wohnung Bellarmins wird ja auch sonst öfter in den betreffenden Documenten von 1632 und 1633 als eine von Bellarmin allein ausgegangene bezeichnet [2]). Sie durfte, wenn man sich kürzer ausdrücken wollte, mit vollem Fug als solche hingestellt werden, aus dem Grunde nämlich, weil Bellarmin als Vertreter der Inquisitionscardinäle dabei fungirte und den Commissär sozusagen nur zum Vollstrecker hatte. — Uebrigens sieht man 3., daß Galilei, wenn er von den Dominikanern weiß, die damals in Bellarmins Wohnung gegenwärtig waren, damit der Wahrheit halbwegs entgegenkommt. Er konnte endlich mit Recht betheuern, nur viva voce das Specialverbot erhalten zu haben; denn daß, außer der Aufnahme der oben ausführlich besprochenen Registratur, ihm selbst noch ein Schriftstück hierüber zugestellt worden wäre, ist nirgends ersichtlich. —

Rein unerfindlich ist es nach Allem diesem, wie Herr von Gebler, weit entfernt in den Aussagen Galilei's ein dem Wesentlichen nach genügendes Geständniß des erhaltenen Verbotes anzuerkennen, sogar zu dem Satze kommt, jener habe im Verhör das Präceptum in Abrede gestellt und „nicht

---

excidisse (Riccioli 499) muß es nämlich gemäß dem Italienischen e che perciò si deve credere (Gal. Op. IX, 468) heißen: Quare credendum esse etc., nämlich im Sinne und nach Forderung Galilei's.

[1]) Die folg. Anm. zeigt, daß sogar schon in dem Ausdruck „festhalten“ Alles eingeschlossen war. Daß das quovis modo keine besondere Verstärkung gab, wurde oben S. 102, Note 4 bemerkt. — [2]) In der Depesche Niccolini's an Cioli v. 11. Sept. 1632 Gal. Op. IX, 424 wird z. B. als Aeußerung des Magister s. Palatii über das eben aufgefundene Specialverbot mitgetheilt: Gli fu proibito in nome del Papa e del S. Offizio dal signor cardinale Bellarmino il poter tenere questa opinione, e che questo solo è bastato per rovinarlo (Galilei) affatto. Vgl. den Ausspruch des Papstes in der Depesche Nicc. vom 27. Febr. 1633; IX, 435 (ordine datogli da Bellarmino d'ordine della Congr. dell'Indice); ebenso IX, 443 und 446. Gilbert, La Condamnation 69 ss., macht mit Recht aufmerksam, daß diesen Stellen gemäß auch zwischen der von Bellarmin vorgenommenen väterlichen Verwarnung und dem von Seghezzi ertheilten Verbot bei weitem nicht jene sachliche Differenz bestand, welche von denen, die das Ertheilen eines Specialverbotes in Abrede stellen, zur Stütze ihrer These urgirt wird.

ein Wort" aus seinem Munde lasse darauf schließen, daß die Ertheilung desselben stattgefunden habe [1]). Es soll doch wohl nicht um jeden Preis der amtliche Bericht von 1616 als ein lügenhafter hingestellt und die Inquisition vor der Geschichte discreditirt werden?

Wenn wir Galilei's Aussagen in diesem ersten Verhör weiter verfolgen, so muß uns zunächst auffallen, mit welch frommer Miene er, seinem Verhalten zu Rom i. J. 1616 handgreiflich entgegen, versichern kann, er sei damals aus freien Stücken nur darum in die Papststadt gekommen, „um sich zu vergewissern, daß er nur untadelhafte und katholische Meinungen festhalte, und um kennen zu lernen, was in Betreff jener Frage (über das Himmelssystem) festzuhalten sich gezieme". Sodann äußert er sich ausführlich über die Geschichte der beiden Imprimatur seines Dialogs, und spricht gegen sein besseres Wissen gerade so, als sei die ohnehin an nicht erfüllte Bedingungen geknüpfte römische Druckerlaubniß ohne Weiteres für Florenz giltig gewesen. Das bekannte Präceptum, meint er, stand dem Druck nicht im Wege, weßhalb er es nicht eröffnet habe. „In diesem Punkte", so urtheilt Reumont, „werfen die Proceßacten allerdings einen Schatten auf Galilei's Aufrichtigkeit" [2]). Noch dunklere Schatten aber treten hervor, wenn man weiterhin jene Behauptungen des Angeklagten in's Auge faßt, die seine eigentliche Vertheidigungsstellung charakterisiren, nämlich: Er habe immer, wie es auch Bellarmin bewußt gewesen sei, nur hypothetisch geredet, „gerade so wie Copernicus selbst" (!); in dem Dialoge ferner sei er nicht bloß ebenfalls innerhalb der Hypothese geblieben, habe er nicht bloß „die Meinung von der Bewegung der Erde und dem Stillestehen der Sonne weder festgehalten noch vertheidigt, sondern das Gegentheil der genannten Meinung des Copernicus werde von ihm dargethan; es werde gezeigt, daß die Gründe des Copernicus unkräftig und nicht beweisend sind".

„Mit dieser geradezu unrichtigen Aussage schloß das erste Verhör". Es ist Gebler, der sich nicht enthalten kann am Ende eines einschlägigen Berichtes diese ebenso kurze wie vernichtende Kritik der Vertheidigungsstellung seines Helden anzubringen.

Man darf mit vollem Grund die Ruhe und den juristischen Takt bewundern, womit der P. Macolano das Verhör trotz

---

[1]) Galilei 256, Acten XXIV. — [2]) Beiträge I, 332.



solcher bunten Dinge weiterführt. Macolano war, wie wir hier auf jenes Lob gestützt, das ihm selbst Berti nicht versagt, bemerken wollen, ein Mann hochachtbar wegen seines Charakters und seiner Kenntnisse. Er wurde später Cardinal und war nicht bloß allgemein philosophisch und theologisch gebildet, sondern zeichnete sich gerade in den mathematischen Wissenschaften hervorragend aus [1]).

Wir erfahren durch einen neuesten Fund, welchen der gelehrte Bibliothekar Pieralisi in der Barberiniana zu Rom machte [2]), daß Macolano von einer Sitzung der Inquisition befugt vierzehn Tage nach dem mitgetheilten Verhör sich mit einer außerordentlichen freundschaftlichen Mission zu Galilei begab. Er stellt ihm „extrajudicialiter" vor, wie er durch seine thörichten Leugnungen in Betreff des am Tage liegenden Lehrinhaltes der Dialoge seine Angelegenheit nur unnützerweise in die Länge ziehe und sich voraussichtlich nur größere Schwierigkeiten bereite; er solle also seinen Vortheil wahrnehmen und vor Gericht zugeben, daß die Copernicanischen Sätze darin ausgesprochen würden. Macolano wollte als Richter einstweilen nur soviel, indem er das Weitere dem gemäß der Gerichtsordnung hienach noch vorzunehmenden „Verhör über die Intention", d. i. über die innere Beipflichtung Galilei's zu jener Lehre vorbehielt [3]). Nur nach sehr langen Erörterungen ging Galilei auf den liebevoll gemachten Vorschlag ein. Er bat sich nur einige Frist aus, um über die Art nachzudenken, dies Geständniß passend einzukleiden (honestare).

Inzwischen wurde neben dieser außergerichtlichen Vorkehrung auch die judicielle Handlung fortgesetzt. Drei Consultoren der Inquisition prüften nochmals die Dialoge, im Besonderen unter dem genau fixirten Gesichtspunkt: Ist es Thatsache, daß Galilei in diesem Werk die verbotene Ansicht „lehrt, vertheidigt und festhält"? Am 17. April wurden ihre Gutachten den Acten einver-

[1]) Berti Processo XCIII. — [2]) Ein Schreiben von Macolano an Cardinal Franc. Barberini, den damaligen Sekretär der Inquisition, vom 28. April 1633, welches bei Pieralisi Urbano 197 abgedruckt ist. — [3]) Im cit. Briefe sagt er: Non mi resterà altro che interrogarlo sopra l'intentione e dargli le diffese. Es sind dies brauchbare Winke für das juristische Verständniß des Fortganges der Verhandlung. Sie schreitet in regelmäßigem Gange von dem Geständniß S. 118 zu der Vertheidigung S. 119 und endlich zum „Examen über die Intention" S. 123 vor.

leibt [1]). Melchior Inchofer S. J., Theolog und Mathematiker, beweist in denselben am eingehendsten und mit fast übertriebener Aengstlichkeit, zuerst hinsichtlich der Sonne, dann hinsichtlich der Erde, daß der Verfasser 1. die Copernicanischen Sätze lehre, und zwar absolut, nicht hypothetisch; 2. daß er sie vertheidige, und 3. „daß er dringend verdächtig sei, denselben innerlich beizupflichten, also sie festzuhalten". Ebenso stellt der Regularcleriker Zacharias Pasqualigo das Lehren, das Vertheidigen und den „starken Verdacht des Festhaltens" als Resultat seiner langen Erörterung auf. Der Dritte, Augustinus Oregio, „Theolog des Papstes", faßt sich kürzer; er beruft sich zum Beweis, daß die Sätze „festgehalten und vertheidigt" würden, auf eine früher von ihm und Riccardi eingereichte Denkschrift. Wahrscheinlich war Oregio (wenn nicht auch Inchofer und Pasqualigo) mit Riccardi Mitglied der Vorcongregation von 1632 [2]) und hatte in dieser Stellung an der Abfassung einer Arbeit Antheil, die von dem oben genannten Memorandum dieser Congregation verschieden ist und in die Acten nicht aufgenommen wurde.

Das zweite Verhör, jenes, in welchem Galilei sein oben erwähntes Zugeständniß hinsichtlich des Inhaltes der Dialoge zu Act nehmen lassen wollte, fand am 30. desselben Monates statt [3]). In zweitägiger Bedenkzeit hatte der Gelehrte eine recht eigenthümliche „Honestirung" des durch Bitten wie durch Beweise abgedrungenen Bekenntnisses ersonnen. Er deponirte, er habe beim Nachlesen seiner Dialoge in diesen Tagen einen „Irrthum und unwillkürlichen Verstoß" in dem Buche gefunden, indem er sich öfters so ausdrücke, „daß ein mit seinem Innern nicht vertrauter Leser die Meinung bekäme, die Gründe für das Copernicanische System würden von ihm als wirklich beweisende hingestellt". Das sei aber „seiner durchaus lauteren Absicht entgegen". Er sei zu jener mißverständlichen Fassung nur verleitet worden einerseits durch das Bestreben, die Copernicanischen Argumente, die er bekämpfe, ja nicht etwa aus Partheilichkeit abzuschwächen, andererseits durch das

---

[1]) l'Épinois Pièces 75—92, Gebler Acten 92—111. — [2]) Vgl. die bestätigenden Angaben in der Depesche Niccolini's an Cioli v. 11. Sept. 1632 Gal. Op. IX, 424. — [3]) l'Épinois Pièces 68—70, Gebler Acten 82—85.

bei Gelehrten häufig vorkommende Verlangen, „scharfsinniger als Andere in der Vertretung falscher Sätze zu erscheinen". Man habe es also zu thun, dies könne er leider nicht leugnen, mit einem Fehler der eitlen Ehrsucht, und der bloßen Unachtsamkeit oder Uebereilung". Dies hatte der Notar aufgeschrieben, und Galilei hatte sich nach der Unterzeichnung entfernt, als er im Augenblick zurückkehrte und weiterhin protokolliren ließ, er sei bereit, in einem dem Dialoge beizufügenden Zwiegespräche „die falsche und verurtheilte Meinung auf die wirksamste Weise zu widerlegen", und ersuche das Tribunal ihm die hiezu nöthige Lage zu verschaffen. Reusch urtheilt über dieses Anerbieten folgendermaßen: „Es war nicht aufrichtig, wenn er am 12. sagte, er habe in dem Dialog nicht die Copernicanische Lehre vertheidigt, und es war noch weniger aufrichtig, wenn er am 30. sagte, er halte diese Lehre für irrig und sei bereit, sie zu widerlegen"[1]).

Bei einem dritten Erscheinen vor dem Inquisitionscommissär, am 10. Mai, überreichte Galilei, nachdem ihm der Gerichtsordnung entsprechend ein Termin von acht Tagen zur Vertheidigung anberaumt war, eine inzwischen von ihm schon vollendete Vertheidigungsschrift nebst dem Original des mehrgenannten Bellarmin'schen Zeugnisses[2]). Ohne daß die Vertheidigungsschrift irgend welche wesentlich neue Momente brächte, geht sie vor Allem darauf aus, die Gesinnung des Angeklagten sowohl hinsichtlich der Copernicanisch lautenden Behauptungen seines Werkes als hinsichtlich der Erlangung und Verwendung des römischen Imprimatur als untadelhaft hinzustellen. Ich war ja „immer in allen Handlungen ferne von Lüge und Täuschung", so sind seine Worte. Wir dürfen uns einer näheren Zergliederung der Apologie, die bei Tieferblickenden nur das Gegentheil ihrer beabsichtigten Wirkung zur Folge haben mußte, nach dem früher Gesagten entheben, und bemerken nur, daß wir ebenso wenig wie die damalige Inquisition es für unbegründet erachten, wenn Galilei auf Bellarmin sich berufend sagt, er habe den Inhalt des ihm ertheilten Specialpräceptums für identisch mit dem allgemeinen Verbot des Indexdecretes angesehen. Diese Annahme entsprach dem (oben S. 102 darge-

[1]) Theolog. Literaturblatt 1876, 175. 176. Vgl. Marini Galileo 99. —
[2]) l'Épinois Pièces 72 ss.; Gebler Acten 87 ff.

legten) Thatbestande. Allein so gering war die Entlastung, welche der Schuldige hiemit beanspruchen konnte, daß die spätere gerichtliche Sentenz mit vollstem Rechte geltend machte: „Das Zeugniß (Bellarmins), welches du zu deiner Vertheidigung vorgelegt hast, hat deine Sache nur noch erschwert, indem darin gesagt ist, daß die genannte Meinung der heiligen Schrift entgegen ist und du dennoch gewagt hast, sie zu behandeln, zu vertheidigen und als wahrscheinlich zu begründen". —

Fünf Wochen gingen hin, ehe bestimmt wurde, was weiter mit Galilei zu geschehen habe. In dieser Zeit wurde der ganze Proceß, angefangen von der Denunciation durch Lorini, noch einmal revidirt. Man darf mit Grund annehmen, daß wir dieser Revision jene Uebersicht aller Actenstücke des Proceßbandes verdanken, welche jetzt an der Spitze der Sammlung sich vorfindet, und der bezüglichen Erörterung Geblers [1]) möchte ich nur den Hinweis beifügen, daß wahrscheinlich eben dieser Auszug bei den Cardinälen, wie es Sitte ist, zum Studium circulirte. Wenn in dieser Zeit das Inquisitionstribunal überdies von den damaligen neuesten Schriften competenter Astronomen zu Ungunsten des Copernicanischen Systems Kenntniß nahm, was dem früher Erzählten gemäß wohl nicht zu bezweifeln ist, so konnten und mußten die Richter in ihrer verhängnißvollen ablehnenden Haltung gegen dasselbe nur noch bestärkt werden [2]). Nach vorgängiger Consultation ihrer Juristen und Theologen kamen die Cardinäle der Inquisitionscongregation unter ihrem Präfecten, Card. Francesco Barberini, am 16. Juni zu einer Sitzung vor dem Papste zusammen, um das Schlußverfahren festzustellen.

Ausgangspunkt war hiebei die gemeinsame Ueberzeugung, daß von Galilei „in Bezug auf seine Intention nicht die volle Wahrheit gesagt

---

[1]) Gebler Acten XI f. Vgl. l'Épinois Pièces III s. — [2]) Gegen die Copernicanische Lehre hatten u. A. neuerdings geschrieben: 1631 der Löwener Professor Fromond (Ant-Aristarchus) und der Mathematiker und Mediziner Morin zu Paris (Problematis de telluris motu solutio); 1632 der Philosoph Berigard zu Pisa (Dubitationes in Dialogum Galilaei) und der Astronom Bartolinus in seiner zu Copenhagen erschienenen Vertheidigung Tycho's. Ferner war der Astronom Scheiner zu Rom, welcher bereits 1630 in seiner Rosa Ursina mannigfache Irrthümer Galilei's in der Astronomie und Physik aufgedeckt hatte, in

worden sei"[1]). Nun bestimmte der Proceßgang des heil. Offiziums für einen Fall, wie dieser, wo der dringende Verdacht innern Festhaltens der in Frage gekommenen Lehre aufrecht blieb, daß über die „Intention" des Angeklagten weiter geforscht würde, das heißt, daß aus Geständnissen, zu denen derselbe hinzutreiben wäre, über seine etwaige innere Beipflichtung zu jener Lehre und seine unkirchliche Gesinnung überhaupt das Erreichbare festzustellen sei. Als Mittel aber zur Herauslockung weiterer Geständnisse seitens Schuldiger, die einmal durch halben Beweis (semiplena probatio) überführt waren, wurde von der ganzen damaligen Zeit die Tortur betrachtet. Durch die Praxis aller europäischen Gerichtshöfe, war seit Jahrhunderten, von den stärkeren Geschlechtern, als das unsrige, ein solcher Gebrauch der Folter sanctionirt worden, und die theoretischen Erörterungen der Juristen und Philosophen erklärten denselben für erlaubt und zweckmäßig. Die kirchlichen Gerichte hatten sich nicht ganz diesem gemeinsamen juristischen Standpunkt entwunden; aber in ihnen war bereits die Anwendung der Folter durch zahlreiche Schranken und Ausnahmen bis zu jenem Grade gemildert, welcher der Justiz der nachfolgenden Zeit den Weg zeigte, die überkommenen leicht dem Mißbrauch ausgesetzten Pfade solcher Proceduren zu verlassen[2]).

Wird also der siebzigjährige Galilei gefoltert werden? Keineswegs. Es tritt uns hier sogleich eine der gedachten kirchlichen Milderungen entgegen, eine gewöhnliche Ausnahme, die von den Stimmen fast aller Rechtslehrer, welche über den kanonischen Criminalproceß geschrieben haben, mit Nachdruck eingeschärft wird. Jene Regel ist gemeint, daß Greise im Alter und im körperlichen Zustande Galilei's, der Folterung, auch der mildesten und bloß formellen, die oft an die Stelle der wirklichen kam, enthoben waren, und nur der Bedrohung mit derselben ausgesetzt werden konnten. Der Grundsatz pflegte bei ihnen Anwendung zu finden: Metus torturae est tortura[3]). Zwar kommen einzelne Meinungsverschiedenheiten über die erforderlichen Altersjahre vor, welche von der Tortur befreiten; allein für Fälle wie der unserige war man, wie selbst Wohlwill neuestens zugesteht[4]), insgemein für jenen Rechtsweg, den Bordoni 1648 in die Worte faßt: Senes sexagenarii debiles arbitrio Inquisitoris non sunt torquendi, possunt vero terreri[5]). Diese territio, die auch sonst im kirchlichen

---

demselben J. 1632 mit neuen Schriften gegen die Copernicanische Lehre beschäftigt, worüber Leo Allatius in seinen gleichzeitigen Apes Urbanae berichtet (Gal. Op. II, p. XII).

[1]) Worte der Sentenz. — [2]) Wohlwill muß in seiner letzten Schrift: Ist Galilei gefoltert worden? SS. 27. 50. 51 diese Beschränkungen und ihre Zweckmäßigkeit zugeben. — [3]) Diesen Satz hat Pignatelli, Consultationes canonicae tom. II. (Venet. 1723) p. 137. §. Septuagenarius. — [4]) S. 56. — [5]) Sacrum tribunal judicum in causis fidei, Romae 1648, c. 35. nr. 47. p. 576.

Processe vorkommt, war hinwieder doppelten Grades. Es gab eine territio verbalis (leichte Schreckung, welche bloß mit Worten die Folter in Aussicht stellte und, wenn Nichts erzielt wurde, damit abbrach, und die hieran sich schließende territio realis (schwere Schreckung), bei welcher der Angeklagte zu den Werkzeugen selbst hingeführt und dem Scheine nach Alles so veranstaltet wurde, als sollte die Tortur zum Vollzug kommen. Diese letztere peinlichere Gattung, im Sprachgebrauch der tortura gewöhnlich beigerechnet, ist in dem einfachen Ausdruck Folterdrohung bei einem gegebenen Falle so lange nicht zu finden, als nicht anderweitig ihre Anwendung bewiesen ist. Die Bezeichnung Examen rigorosum hält man mit Grund für einen Ausdruck, welcher sowohl die Folterung als jene beiden Arten der Schreckung in sich begriff [1]). Die folgende Darstellung wird zeigen, daß bei Galilei nur die territio verbalis, und zwar ohne die gewünschte Wirkung, ohne das Geständniß, zur Ausführung kommt. Hierauf vollzieht sich in der weiteren Abwicklung seiner Sache nur der gewöhnliche Verlauf. Wer über die Intention Nichts gestand, wurde nur als der Häresie verdächtig verurtheilt.

In der obengenannten Inquisitionssitzung vom 16. Juni wurde nach Abgabe der Vota seitens der Versammelten Folgendes als das gegen Galilei einzuhaltende Schlußverfahren festgestellt und, wie dies gewöhnlich geschah, in der Form einer päpstlichen Verordnung als Registratur in die Acten aufgenommen: „Der Papst verordnete, er (Galilei) sei über seine Intention zu befragen, auch unter Androhung der Tortur; und wenn er aufrecht hielte [sein Bisheriges], sei er, nach vorgängiger Abschwörung de vehementi [suspicione] vor der ganzen Congregation des heil. Offiziums zum Gefängniß nach Gutdünken der heil. Congregation zu verurtheilen. Zugleich sei ihm zu verbieten künftighin schriftlich oder mündlich auf welche Weise immer über die Bewegung der Erde und den Stillstand der Sonne zu handeln, und auf Zuwiderhandlung [stehe] die Strafe des Rückfalles. Sein Buch aber mit dem Titel: Dialog von Galileo Galilei, Linceo [Mitglied der Lincei], solle verboten werden" [2]).

Fünf Tage später, am 21. Juni, sieht sich Galilei behufs des angeordneten strengen Verhöres de intentione zum letztenmal dem

---

[1]) Am besten orientiren hierüber bis jetzt die kurzen Bemerkungen von Gilbert, La condamnation 44—46. — [2]) Das Decret im Proceß fol. 451, l'Épinois Pièces 92 (photographirt), Gebler Acten 112. Gherardi gibt dasselbe mit wörtlicher Uebereinstimmung in seinen Auszügen aus den Decreta der Sitzungen nr. 13.

P. Maculano in dem Gerichtssaal des Inquisitionsgebäudes gegenüber gestellt. Er legt den üblichen Eid auf das Evangelienbuch ab. Er wird aufgefordert, nunmehr mit der vollen Wahrheit über seine gegenwärtige und frühere innere Gesinnung hinsichtlich der verbotenen Meinung nicht zurückzuhalten. Und siehe, er bleibt bei seiner alten Behauptung: „Ich halte diese Meinung des Copernicus nicht fest, noch habe ich sie festgehalten, nachdem mir mittelst Präceptums intimirt war, daß ich sie aufgeben müsse". Ebenso versichert er, als man ihm durch den Ausdruck „Gebrauch der geeigneten Rechtsmittel" die Tortur von weitem andeutet; und wiederum so, nachdem die Folterdrohung mit klaren Worten ausgesprochen ist. Alle diese Reden und Antworten finden sich im Protokoll genau aufgezeichnet. Sogleich danach aber fährt dasselbe mit folgendem äußerst wichtigen und unzweideutigen Referat fort: „Und da man Nichts weiter erreichen konnte, wurde er in Ausführung des Decretes [des Papstes], nachdem er unterschrieben hatte, an seinen Ort zurückgeschickt" [1]).

Der Ort ist offenbar nicht die Folterkammer, so sehr die Wünsche mancher Feinde der Kirche Galilei dorthin begleiten möchten; er ist vielmehr die Wohnung im Inquisitionsgebäude, welche ihm bis zur Veröffentlichung des Urtheiles zugewiesen war. Weder ein Buchstabe der weiteren Proceßacten, die sogleich auf der nämlichen Seite noch (fol. 453) mit Angelegenheiten aus der Zeit nach dem Urtheil und der Abschwörung beginnen, noch auch eine Silbe in der gleichzeitigen oder späteren Correspondenz Galilei's oder seiner Freunde gewährt einen Anhaltspunkt dafür, daß eine wirkliche Tortur oder auch nur die „schwere Schreckung" stattgefunden habe. Beides hätte nicht ohne directen Widerspruch gegen das obige päpstliche Decret geschehen können. Nicht die Tortur; denn sie sollte, wie der Ausdruck etiam comminata zeigt, höchstens angedroht werden. Nicht die Schreckung in der Folterkammer; denn der Beisatz in executionem decreti in dem Referat des Verhöres thut widerspruchslos dar, daß unter der angeordneten Drohung jene gemeint war, die allein ausgeführt wurde, und keine andere; dies war aber die leichte. Allein hätten wir dieses Referat auch nicht, so müßten wir dennoch den strengsten Beweis des Gegentheiles verlangen, ehe wir unter der befohlenen comminatio mehr als die „leichte Schreckung" verstehen dürften.

---

[1]) Dies Verhör beginnt im Proceßbande auf der Vorderseite von fol. 452, füllt dessen Rückseite und einen Theil der Vorderseite von fol. 453. l'Épinois Pièces 93. 94, Gebler Acten 112—114.

Die Schlußscene des traurigen Dramas vollzog sich am folgenden Tage (22. Juni) in dem für ähnliche feierliche Acte der Inquisition bestimmten großen Saale des römischen Dominikanerklosters S. Maria sopra Minerva. Die Cardinäle und die Officialen der Inquisition waren fast vollzählig anwesend. Galilei ward hereingeführt und hörte die Verlesung seines Urtheiles an. Dasselbe lautete, die sogleich zu nennenden weiteren Einzelheiten abgerechnet, auf „formelles Gefängniß dieses heil. Offiziums für eine von ihm zu bestimmende Zeit" und auf Abschwörung. Zu dieser Abschwörung forderte man ihn sogleich auf, indem man ihm das hiezu entworfene Formular überreichte. Von Weigerung oder Sträuben des Schuldigen wird Nichts berichtet. Galilei wäre auch durch solches Benehmen gar zu sehr in Widerspruch mit seinen bis zuletzt aufrecht gehaltenen Betheuerungen gerathen. Bereitwillig schwor er ab „die als falsch und der heil. Schrift zuwiderlaufend erklärte Lehre", „daß die Sonne Centrum der Welt und unbeweglich sei, und daß die Erde nicht Centrum sei und sich bewege". Er sagte in der Formel aus, in Folge der Abfassung seines Dialogs, dringend der Annahme jener Sätze und der „Häresie dringend verdächtig befunden worden zu sein"; er verwerfe aber jetzt feierlich „die genannten Irrthümer und Häresien und überhaupt alle Irrthümer und Secten, welche der heil. Kirche zuwider seien". Daß er hienach auf den Boden gestampft und ausgerufen habe: „Und sie bewegt sich doch, E pur si muove", ist eine Erfindung, welche ihren Widerspruch mit dem ganzen Verhalten des historischen Galilei ebensowohl wie mit seiner Behandlung durch die Inquisition nach der Abschwörung offen auf der Stirne trägt. Sie ist erst in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, wie es scheint, zugleich mit der Fabel von seiner Folterung, entstanden [1]).

---

[1]) Prof. Heis, welcher der Entstehung des E pur si muove eigene Untersuchungen gewidmet hat, führt das Jahr 1789 als den ältesten nachweislichen Zeitpunkt des Vorhandenseins der Dichtung an. Früher als in dem damals zu Caen erschienenen Dictionaire hist. ließ sie sich nicht vorfinden. (Natur und Offenbarung, Jahrg. 1868, S. 371 und Annales etc. Siehe oben S. 66). Durch Zufall bin ich aber mit einem Buche bekannt geworden, in welchem sie sich schon 15 Jahre früher vorfindet. In dem „Lehrbuch der philosophischen Geschichte" nämlich von Fr. N. Steinacher, zu Würzburg 1774 erschienen, liest man S. 336:

Bei aller Leichtigkeit aber, derartige Züge zu beseitigen, welche kirchenfeindliche Gehässigkeit dem Bilde jener Vorgänge beigefügt hat, um es greller erscheinen zu lassen, und trotzdem daß mit Evidenz die ängstliche Gesetzmäßigkeit und zugleich wohlwollende Liberalität, mit der man gegen Galilei einschritt, zu Tage liegt, bleibt leider dennoch in dem Verfahren des Römischen Tribunales jener unfreiwillige, Allem zu Grunde liegende Irrthum übrig, um dessentwillen wir das Geschehene, ohne unserm katholischen Standpunkt das Mindeste zu vergeben, bedauern und ungeschehen wünschen können. Der Katholik vergißt jedoch auch andrerseits nicht, daß die milde Vorsehung, welche die kirchlichen Behörden in ihren Handlungen überwacht, die weisesten Absichten gehabt haben muß, jene Schritte der Congregationen zuzulassen. Es ist demjenigen, der ruhig prüfend die Geschichte des siebenzehnten und achtzehnten Jahrhunderts, die damalige Entwicklung der Wissenschaften und speciell der neuen Astronomie und Naturforschung in ihren Berührungspunkten mit der Kirche betrachtet, nicht ganz unmöglich über die wohlthätigen Absichten des Lenkers der Kirche bei jenen Vorkommnissen einige Schlüsse zu ziehen. Doch die Andeutungen hierüber seien unserem zweiten Artikel, über die theologisch-historische Seite des Themas: Kirche und Copernicanisches System, vorbehalten. Hier kehren wir noch einen Augenblick zu dem richterlichen Urtheile gegen Galilei zurück.

Die Mitglieder des Inquisitionstribunales, welche durch Unterzeichnung des Spruches denselben mit ihrer öffentlichen Autorität vertreten, sind die Cardinäle Centini (de Asculo), Bentivoglio, Scaglia (de Cremona), Antonio Barberini (St. Onufrio), Berlingero Gessi (Gypsius), Verospi und Ginetti[1]). Von drei anderen Cardinälen, welche zur Congregation des heil. Offiziums gehörten, fehlen die Unterschriften, woraus jedoch auf keine Weise zu schließen ist, daß sie das Urtheil mißbilligt hätten[2]). Es sind Gaspare Borgia, Laudivio Zacchia und Fabricio Barberini (jun.). Der Papst wird im Urtheil, wie auch in der Abschwörungsformel, weder direct noch indirect

„Die Abbitte des Galilei war weder ernstlich noch standhaft genug; denn in dem Augenblicke, da er wieder aufstand, und sein Gewissen ihm sagte, daß er falsch geschworen habe, schlug er die Augen nieder, stampfte mit dem Fuße und sagte: E pur si muove, Sie bewegt sich doch".

[1]) Mit den eingeklammerten Bezeichnungen erscheinen sie in der Unterschrift. — [2]) Vgl. die Nachweise von Pieralisi, Urbano 224; Berti, Processo 149.

genannt, so daß in jeder Hinsicht die oben angeführten Cardinäle allein handelnd und sprechend auftreten.

Eine flüchtige Zergliederung der Sentenz läßt ohne Mühe erkennen, wie ungereimt die Behauptung ist, das Präceptum von 1616 sei der eigentliche juristische Stützpunkt der Verurtheilung Galilei's; eine Aufstellung, die zugleich allzusehr zu verrathen scheint, wie sie nur aus Willkür, im engen Anschluß nämlich an jene angeblichen Entdeckungen erfunden wurde, daß das Protokoll des Präceptums gefälscht oder wenigstens unrichtig und gesetzlich kraftlos sei. Wir hätten Nichts für die Legalität unseres Processes zu fürchten, wenn die Ertheilung und Uebertretung des Präceptums wirklich die Grundlage der Sentenz bilden würde. Aber wir wollen unseren oben ausgeführten Gegenbeweisen gegen die Unächtheit, Unwahrheit und Kraftlosigkeit des registrirten Präceptums noch die Widerlegung jener letzten am zuversichtlichsten vorgetragenen Voraussetzung beifügen, um so zum Ueberfluß auch von dieser Seite die „Correctheit im Gange jenes welthistorischen Processes" zu vertheidigen. Die Formel des Urtheiles also enthält zwei Theile, eine längere historisch-juristische Ausführung als Eingang und den richterlichen Spruch selbst. Der letztere mit den Worten beginnend: „Nach Anrufung des heiligsten Namens unseres Herrn Jesu Christi", beansprucht offenbar für unseren Fragepunkt die nächste Berücksichtigung und hat entscheidende Bedeutung. Nun ist aber in diesem Kerne der Sentenz von dem verletzten Präceptum gar keine Rede. Galilei wird vielmehr „auf Grund des im Processe Bewiesenen und Eingestandenen" folgender beiden Delicte für schuldig erklärt, „daß du dich vor diesem heil. Offizium dringend der Häresie verdächtig gemacht hast, nämlich geglaubt und festgehalten zu haben [erstens:] die falsche und der heiligen Schrift zuwiderlaufende Meinung" (u. s. w., es folgt die Cop. Ansicht), und [zweitens:] daß man eine Meinung als wahrscheinlich festhalten und vertheidigen könne, nachdem erklärt und entschieden worden, daß sie der heiligen Schrift zuwider ist". Was den Verdacht dieses zweiten Irrthumes betrifft, so war er nur eine Folgerung aus dem Thatbestande, welcher bezüglich des ersten vorlag, eine formell gerechtfertigte Deduction des Allgemeinen aus dem Besonderen. Galilei schwört aus diesem Grunde auch bloß den ersten ausdrücklich ab, den zweiten indirect mit dem ersten und „allen anderen Irrthümern".

Reusch sagt ganz richtig (Sybel 134), die Inquisition sei auf ihrem Standpunkt auch ohne jenes Präceptum „vollauf berechtigt" gewesen, „Galilei als der Ketzerei verdächtig anzusehen, weil er die von ihr als falsch und schriftwidrig erklärte Copernicanische Lehre in seinen Dialogen wirklich vertheidigt, wenigstens als probabel hingestellt hatte". Und in der That, aus der Begründung der Sentenz in dem obenerwähnten langen Eingange, welcher derselben vorausgeschickt ist, entnimmt man unzweideutig, daß unter den Motiven der Richter das 1616 veröffentlichte allgemeine Verbot jener Lehre und dessen öffentliche, und wenigstens äußerliche, Uebertretung durch

Galilei so sehr im Vordergrunde steht, daß dagegen die Verletzung des Präceptums nur als Nebenumstand zur Sprache kommt. Aus eben dieser Rücksicht wird an der Spitze des Einganges die Veranlassung des Index-decretes von 1616 sowie der wörtliche damalige Entscheid der Qualificatoren mitgetheilt, und eben deßhalb heißt es wieder gegen Ende desselben, daß Galilei die Copernicanische Meinung „zu erörtern, zu vertheidigen und als wahrscheinlich zu erweisen gewagt habe, trotzdem daß ihr Widerstreit gegen die heilige Schrift ausgesprochen worden sei". Der musterhaft gearbeitete Eingang beschäftigt sich neben dieser Darlegung hauptsächlich mit der Zusammenstellung der verschiedenen beweisenden und erschwerenden Momente.

Hier erscheint als das Hervorragendste allerdings die vom Angeklagten zugegebene Ertheilung und (äußere) Verletzung des Präceptums, sodann seine „künstliche und schlaue" Erwirkung der Druckerlaubniß, die ihm früher zugewendete Milde, das Attest Bellarmins, der verschlagene Charakter seiner Redeweise in dem Dialoge und die Wirkung des letzteren zu Ungunsten des öffentlichen Indexdecretes. Die Sentenz selbst wird dann eingeführt, indem man darauf hinweist, daß Galilei im Examen rigorosum über seine Intention (S. 123 Vgl. unten die Recension über Wohlwill) katholisch geantwortet, d. h. die bisherige Leugnung der innern Beipflichtung zur verbotenen Lehre aufrecht erhalten habe. In eben jenem hartnäckigen Leugnen lag aber, wir wissen es bereits, die Ursache, daß man ihn in der Sentenz nur der Häresie dringend verdächtig erklärte, auf Grund nämlich seines constatirten äußeren schuldbaren Verhaltens.

Die Strafen waren durchaus keine außergewöhnlichen. Zu dem Gefängniß kam, nach dem Wortlaut der Sentenz, das Verbot der Dialoge Galilei's und die wöchentliche Verrichtung der sieben Bußpsalmen durch drei Jahre. Von den sonstigen „Censuren und Strafen", denen Galilei „kraft der heil. Kanones und andrer allgemeinen und besonderen Constitutionen verfallen war, wurde er im Hinblicke auf seine Abschwörung freigesprochen. — Urtheil wie Einleitung stimmen in mancherlei Wendungen wörtlich mit den Formularien überein, die aus Inquisitionshandbüchern, wie dem Sacro Arsenale, dem Directorium Inquisitorum 2c. und aus bisher publicirten Sentenzen bekannt sind.

Nach Fällung des Spruches erübrigte die Ausführung des letzten Theiles der obigen das Schlußverfahren betreffenden Verordnung Urbans VIII. Es hieß nämlich am Ende derselben: „Damit dieses Allen zur Kenntniß komme, befahl der Papst, daß Exemplare der zu fällenden Sentenz ausgeschickt würden an alle apostolischen Nuntien und an alle Inquisitoren der Häresie und namentlich an den Inquisitor von Florenz (Galilei's Wohnort), welcher diese Sentenz in feierlicher Congregation und unter möglichst zahlreicher Anwesenheit der Professoren der Mathematik öffentlich verlesen sollte."

Am 30. Juni wurde diese Vorschrift unter einigen Erweiterungen vom Papste wiederholt (fol. 453 r°). Die Correspondenz der Inquisitoren und Nuntien mit dem Präfekten der römischen Inquisition, welche einen großen Theil des Proceßbandes füllt, gibt Kunde, wie genau diese Weisungen erfüllt wurden. Galilei wurde zunächst in den römischen Palast des Großherzogs von Toscana relegirt, wo er seine nominelle Gefängnißstrafe begann. Von da entließ man ihn jedoch schon am 2. Juli zu dem Erzbischof Piccolomini von Siena, dessen Gastfreundschaft er sich mehrere Monate erfreute, bis man ihm gestattete, wenn auch immer dem Namen nach als Gefangener, auf sein Landgut in Arcetri sich zurückzuziehen. Es hat Manchen auffällig und ungerechtfertigt gedünkt, daß die Inquisition ihn bis zu seinem Tode nicht eigentlich freiließ, im Gegentheil in einigen Fällen ihm anscheinend harte Bescheide gab. Allein man hat den Schlüssel zur Erklärung dieses Verfahrens übersehen, der darin liegt, daß in Betreff Galilei's aus Siena Meldungen eingelaufen waren (fol. 547), welche seine Haltung gegenüber der Autorität der Congregationen in sehr ungünstiges Licht stellten. So wenig war er indessen zu Arcetri in seiner wissenschaftlichen Thätigkeit behindert, daß er ebenda im Jahre 1636 sein größtes und wahrhaft unsterbliches Werk zu Ende führen konnte, die Dialoghi delle nuove scienze, welche von dem Beharrungsvermögen, der Fall- und Wurfbewegung der Körper handelten, und ihren Verfasser zum Schöpfer der Dynamik erhoben. Er starb am 8. Januar 1642 im Frieden der Kirche und mit dem Segen Urbans VIII.

Plan und Zweck des Matthäus-Evangeliums.

Von Prof. J. Wieser S. J.



II.

Die Anordnung des Matthäus-Evangeliums wird von manchen Theologen als sehr vernachlässigt und mangelhaft bezeichnet. Haneberg ist sogar geneigt, mit Thoynard zu vermuthen, die Blätter dieses Evangeliums seien bereits in der allerersten Zeit durcheinander gebracht worden.[1]) Weit entfernt, dieser auf einer unrichtigen Auffassung beruhenden Ansicht beizupflichten, glauben wir vielmehr der planmäßigen Anlage und vollendeten Einheit unseres Evangeliums die vollste Bewunderung zollen zu müssen. Wenn man die chronologische Reihenfolge der Ereignisse zum Maßstabe nimmt, wird man sich allerdings durch die von Matthäus gewählte Anordnung nicht sehr befriediget finden; dazu sind wir aber keineswegs berechtigt; denn der Evangelist will nicht einfach chronologisch erzählen; er beabsichtigt vielmehr den Plan, der sich im Leben Jesu verwirklichte, auf die angemessenste Weise zur Darstellung zu bringen, und das ist ihm ohne Zweifel vollkommen gelungen. Wie er schon im Stammregister die Hauptwendepunkte der alttestamentlichen Heilsgeschichte markirt, so weiß er auch im Leben Christi durch Auswahl und Gruppirung der Reden und Handlungen, Zusammenstellung von

[1]) Geschichte der bibl. Offenb. 2. Aufl. S. 655: „Vielleicht wurde zur Zeit der Hinrichtung des Jakobus minor und jener Verfolgung der hebräischen Christen, auf welche der Hebräerbrief Bezug nimmt, auch gegen die Bücher der Christen nach dem Gesetze der Pharisäer verfahren, wornach heterodoxe Bücher zu verbrennen sind, und möglich wäre, daß die uns vorliegenden Blätter in Hast und Eile gerettet wurden."

Gegensätzen, zweckmäßige Vertheilung von Licht und Schatten, alttestamentliche Citate u. s. w. die vorzüglichsten Phasen auf besondere Weise erkennbar zu machen, und die innere Entwickelung, den inneren Fortschritt der christlichen Erlösungsgeschichte klarzulegen. Eine kurze Analyse des Inhaltes wird uns davon überzeugen. Wir werden sehen, daß die Abfolge der Erzählungen ungeachtet des hie und da scheinbar sehr losen Zusammenhanges doch einen stetigen und planmäßigen Fortschritt der Offenbarung darthut, und daß dabei immer der von uns früher [1]) angegebene Hauptzweck des Evangelisten, die Konstituirung des Katholizismus zur Darstellung zu bringen, in den Vordergrund tritt.

Wir finden bei Matthäus selbstverständlich dieselben Hauptmomente der heilsgeschichtlichen Entwickelung wie bei den übrigen Evangelisten: Jesus erschien als der verheißene Messias der Menschheit das Heil zu bringen und das Reich der Himmel zu gründen, und zwar sollte die Bildung des neuen übernatürlichen Reiches erfolgen auf Grund der alttestamentlichen Vorbereitung, in eben dem Volke, das als Träger jener Vorbereitung erkoren war, und zunächst auch für dieses Volk, insoferne es der angebotenen Gnade sich würdig zeigen würde; da es aber dieselbe von sich wies, ging es seiner Ansprüche aus eigener Schuld verlustig und mußte das in seiner Mitte gegründete Reich an die heidnischen Völker übertragen sehen. Diese Momente treten, wie bemerkt, in allen Evangelien mehr oder weniger hervor, aber sie erscheinen bei Matthäus in schärferen Umrissen, weil er eben den Gang, den das Reich Gottes genommen, im Großen und Ganzen zu schildern beabsichtigt und demgemäß auch vom Anfang bis zum Ende auf die Motivirung des göttlichen Rathschlusses bezüglich der Verwerfung der Juden und der Erwählung der Heiden besondere Rücksicht nimmt. Dies zur vorläufigen Orientirung. Versuchen wir nun den Gedankengang zu ermitteln.

Der leichteren Uebersicht wegen halten wir die meistens übliche Dreitheilung des Evangeliums fest und glauben uns für folgende Abgränzung der einzelnen Theile entscheiden zu sollen: Vorgeschichte 1, 1—4, 11, öffentliche Wirksamkeit 4, 12—25, Vollendung 26—28. Dem zweiten Theile geben wir deßhalb diese Ausdehnung, weil die

[1]) Jahrgang I, Heft 4, S. 546 ff.

Wanderung in das Gebiet von Judäa 19, 1 keinen Wendepunkt in der inneren Entwickelung bedingt, und der Einzug in Jerusalem mit der daran sich knüpfenden Thätigkeit des Erlösers nur den letzten folgerichtigen Abschluß der ganzen öffentlichen Wirksamkeit bildet.

I. Vorgeschichte 1, 1—4, 11. Dieser Theil enthält zwei Abschnitte: Stammbaum und Kindheitsgeschichte 1—2; das Auftreten des Täufers, die Taufe Jesu, Versuchung in der Wüste 3—4, 11. Streng genommen kann nur der erstere als eigentliche Vorgeschichte bezeichnet werden; denn der letztere bildet bereits die unmittelbare Einleitung der öffentlichen Wirksamkeit und kann daher nur im weitern Sinne als Vorgeschichte gelten. Die Thätigkeit des Johannes geht zwar dem öffentlichen Auftreten Jesu theilweise voraus; sie ist jedoch, wie wir sehen werden, so innig mit seiner messianischen Wirksamkeit verflochten, daß sie sich kaum von ihr scheiden läßt.

Erster Abschnitt. Matthäus beginnt seinen evangelischen Bericht mit dem Stammbaum Jesu und schließt daran die Erzählung von seiner übernatürlichen Empfängniß, ganz angemessen dem Charakter des Evangeliums, das überall ersichtlich macht, wie der Anschluß an die alttestamentliche Vorbereitung der Entfaltung des neuen übernatürlichen Reiches als Grundlage dient und die Entwickelung des Niederen und Menschlichen der Enthüllung des Höheren und Göttlichen vorangeht. Den Stammbaum gibt Matthäus in einer Weise, daß er nicht blos die Abstammung Christi von David und Abraham darthut, sondern mehreren für den Zweck des Evangeliums sehr wichtigen Wahrheiten Ausdruck verleiht; denn er zeigt 1. durch die drei Tessareskaidekaden, in die er zerfällt, daß die nachgewiesene Abstammung nicht eine zufällige ist, sondern einem bestimmten göttlichen Plane entspricht und daß die ganze alttestamentliche Entwickelung auf Christus abzielt; er zeigt 2. durch die Hinweisung auf das Exil und die Erwähnung der Brüder des Jechonias (1, 11), daß die Verwirklichung der Rathschlüsse Gottes bezüglich seines Reiches weder an den Boden von Palästina, noch an den äußern Glanz des davidischen Königshauses gebunden ist; er zeigt 3. durch die Frauen, die er aufführt, daß Gott auch Heiden und Sünder in Gnaden aufnehmen könne (Hinweisung auf die Heidenkirche); er zeigt endlich 4. durch das Verhältniß Joseph's zu Christus, daß

die natürliche Blutsverwandtschaft dem göttlichen Rathschlusse gemäß durch anderweitige gesetzliche Beziehungen vertreten werden könne (bereits eine Vorbereitung auf die Berufung von Kindern Abraham's, die ihren natürlichen Ursprung anderswo herleiten). Wir sehen also, daß die Genealogie Christi bei Matthäus zwar mit der richtigen Ueberzeugung der Juden von der davidischen Abkunft des Messias in Einklang steht und sie bestätigt, zugleich aber auch eine Verurtheilung ihrer national-egoistischen und pharisäisch-sektirenden Exclusivität enthält, welche den Keim der Katholizität zu ersticken und so die Erfüllung der den Vätern gemachten Verheißungen zu verhindern drohte.

Was die übernatürliche Empfängniß oder göttliche Abkunft des Messias betrifft, beschränkt sich Matthäus aus dem früher (a. a. O. S. 574) angegebenen Grunde auf die einfache Mittheilung und Bestätigung der Thatsache; Joseph, der gesetzliche Repräsentant der davidischen Abstammung wird durch übernatürliche Offenbarung zugleich Zeuge seines göttlichen Ursprungs. Sein Zeugniß gewinnt an Kraft durch das Wort des Propheten, welcher die wunderbare Geburt des Immanuel aus der Jungfrau schon längst vorherverkündet hatte (1, 22 f.). Die geheimnißvolle Thatsache ist also zweifach beglaubigt, und wir begreifen, daß die Hinweisung auf diese doppelte Beglaubigung in einem Evangelium, das zunächst für die Hebräer bestimmt war, nicht fehlen durfte.

Das Wenige, was Matthäus über die Geburt und Kindheit Jesu berichtet, enthält eine weitere Bestätigung der in der Genealogie angedeuteten Wahrheiten und zugleich eine Präformation des späteren Verlaufes der evangelischen Geschichte. Als Herrscher Israels tritt der Messias in die Welt (2, 2. 6; daß seine Herrschaft geistiger Art sei, ist durch die Worte des Engels 1, 21 angedeutet); Israel ist Träger der Verheißungen, Vermittler und Ausleger der göttlichen Offenbarung (2, 4—6); die heidnischen Völker sind zwar nicht jeder Erleuchtung, nicht aller Hoffnung beraubt, können jedoch die in Israel hinterlegte Offenbarung nicht umgehen, wenn sie in Israel und mit Israel zum Heile gelangen wollen (2, 1 ff.). Die Stellung Israels ist also eine bevorzugte; allein den Ausschlag gibt zuletzt doch die vorhandene Disposition. Diese ist bei den Heiden weit besser als bei den Juden, und so kommt es, daß der Messias von seinem Volke nicht erkannt, nicht aufgenommen, ja vom

Beherrscher desselben dem Tode geweiht wird, während heidnische Magier aus weiter Ferne kommend, ihm ihre Huldigung darbringen und das fremde Aegypten ihn zeitweilig beherbergen muß. Es zeigt sich am Anfang wie am Ende (27, 15 ff.), daß im Volke nicht jene Gesinnung vorhanden ist, die zur Anerkennung des messianischen Königthums erforderlich wäre. — Nach der Rückkehr aus Aegypten begibt sich Joseph mit dem göttlichen Kinde aus Furcht vor Archelaus nicht nach Bethlehem, sondern nach Nazareth, wodurch eine mehrfache messianische Prophetie in Erfüllung geht (2, 23). Auch hierin liegt wieder ein Vorspiel der Zukunft. Der Heiland sah sich in der Folge öfters veranlaßt, vor Herodes oder den jüdischen Widersachern in die stille Verborgenheit sich zurückzuziehen und fast jedesmal wird vom Evangelisten ein Citat beigefügt, welches ähnlich wie hier die Zurückgezogenheit, die Niedrigkeit, das verborgene, bescheidene und huldvolle Walten Jesu als providentiell und echt messianisch darstellt. Es war ja hauptsächlich der Gegensatz zwischen dem demüthigen, aller Gewaltsamkeit fremden, das Niedrige und Bescheidene liebevoll an sich ziehenden Geiste des Erlösers und dem selbstsüchtigen Zelotismus des Judenthums, was die letzte Katastrophe herbeiführte und der verlassenen Heidenwelt das Heil brachte. Was Lukas sonst noch aus der Kindheit Jesu berichtet, hat auf den Gang des Reiches Gottes, wie ihn Matthäus schildert, keinen Einfluß, und darum kann er sogleich zu dem Berichte über das Auftreten des Vorläufers übergehen.

Zweiter Abschnitt. In Johannes dem Täufer sehen wir die Aufgabe der alttestamentlichen Heilsordnung (Schärfung des sittlichen Gefühles, Nährung des Bewußtseins menschlicher Sündhaftigkeit und Weckung des Bußgeistes, Entzündung gläubigen Verlangens nach dem künftigen Erlöser u. s. w.) wie in einem Brennpunkte concentrirt; seine ganze Erscheinung ist nichts anderes als eine lebendige Repräsentation dieser Aufgabe; in ihm hat sie ihren Höhepunkt und zugleich ihren Abschluß erreicht. Darum hat sein Auftreten für das Matthäusevangelium, das überall an die alttestamentliche Entwickelung anknüpft, eine ganz besondere Bedeutung. Der Evangelist faßt es genau unter den Gesichtspunkten, die wir im Verlaufe seiner Berichterstattung fortwährend vorwalten sehen. Er erzählt, wie Johannes zur Buße auffordert und seine Ermahnung durch die Nähe des Himmelreiches motivirt (3, 2); so wird uns

gleich anfangs klar, daß es sich um Gründung eines Reiches handelt, und zwar eines Reiches geistiger Art, dessen Ankunft nicht irdische Machtentfaltung, sondern eine gründliche Sinnesänderung voraussetzt. Der Bußeruf ergeht vorzugsweise an die Pharisäer und Sadduzäer, die in ihrem Hochmuthe an nichts weniger als an eine Sinnesänderung dachten, und vor allen andern einer bevorzugten Stellung im messianischen Reiche gewiß zu sein glaubten (7—11). So begegnet uns wieder gleich anfangs der durch das ganze Evangelium sich hindurchziehende Kampf gegen jene blinden Volksführer, welche die nationale Frage zur maßgebenden machten und durch ihren dünkelhaften Starrsinn die Hinwegnahme des Reiches Gottes verschuldeten. Die strafende Bezeichnung „Otterngezücht" und die Versicherung, daß Gott aus Steinen Kinder Abrahams erwecken könne, zerstören das Fundament der falschen Sicherheit dieser Parteiführer, indem sie klar genug andeuten, daß nicht so sehr leibliche als geistige Abstammung in Betracht komme, und daß Verwerfung des Judenthums oder wenigstens seiner vorzüglichsten Repräsentanten und Berufung von Nichtjuden in Aussicht stehe. Die Verwerfung wird als unvermeidlich und nahe bevorstehend angekündet, insoferne nicht alsbald eine ernstliche Besserung erfolgt (V. 10). Auf Johannes folgt ein Stärkerer, der eine höhere geistige Regeneration vornimmt und eine allgemeine Ausscheidung herbeiführt (11—12). Wir werden sehen, wie dieser letzte Gedanke das ganze Evangelium beherrscht, und der Schluß der Johannespredigt ebenso mit dem Schlusse der Lehrthätigkeit Jesu (Gerichtsreden, bes. 25, 32—46) übereinstimmt, wie ihr Anfang mit der Einleitung der Lehrthätigkeit Jesu (3, 17) zusammenfällt. Wir können überhaupt sagen, daß die Johannespredigt das Programm der ganzen evangelischen Entwickelung, wie sie Matthäus darstellt, enthält, wenn auch nicht nach jeder Seite.

Taufe und Versuchung Christi (3, 13—4, 11). Wie Johannes die Nähe des Erlösers verkündet, so muß er auch zu seiner Manifestation den Weg bahnen. Jesus begehrt von ihm die Taufe, um so die Repräsentation Israels zu vollenden und die demselben zugewiesene Aufgabe in seiner Person auf das vollkommenste zu erfüllen; er muß alle Gerechtigkeit vollziehen (V. 15) und eben dadurch seine Verherrlichung herbeiführen; auf den Akt der Erniedrigung, den er als Sohn und Repräsentant seines Volkes geübt,

folgt die Enthüllung seiner göttlichen Sohnschaft als feierliche Inauguration der nun bald beginnenden öffentlichen Laufbahn (16—17).

Bevor er aber an Israel sich wendet, und an ihm seine messianische Wirksamkeit entfaltet, begibt er sich in die Wüste, um zuerst selber als Vertreter der gesammten Menschheit den Kampf zu bestehen, in dem dieselbe so schlechten Erfolg gehabt hatte. Die Bedeutung der Versuchungsgeschichte ist überhaupt in jeder Hinsicht eine universelle; sie hat die mannigfaltigsten Beziehungen zum Paradiese, zum Wüstenzuge der Israeliten, zu den Bedürfnissen und Kämpfen der Menschheit; wir sehen die äußere Natur mit ihren Entbehrungen und ihrem Ueberflusse, wie die Geisterwelt mit ihren schlechten und guten Engeln an den Erlöser herantreten; es ist jedoch hier nicht der Platz, näher darauf einzugehen.

II. Die öffentliche Wirksamkeit. Wir können in der öffentlichen Wirksamkeit Christi drei Hauptperioden unterscheiden, die wir alle am betreffende Orte charakterisiren werden.

Erste Periode (4, 12—10.). Die erste Periode schließt unmittelbar an die Wirksamkeit des Vorläufers sich an; sein Mahnruf: „Thuet Buße, denn das Himmelreich ist nahe", erschallt nunmehr aus dem Munde Jesu (4, 17), nur mit dem doppelten Unterschiede, daß Jesus 1. nicht blos an die Nothwendigkeit der sittlichen Umgestaltung erinnert und das göttliche Gesetz in's Gedächtniß ruft, sondern selbst als Gesetzgeber auftritt und höhere, auf Vollkommenheit abzielende Vorschriften erläßt und daß er 2. nicht wie Johannes auf den kommenden Messias hinweist, sondern als wirklichen Messias durch Wort und That sich offenbaret. Der Zweck dieser Periode geht vorzüglich dahin, die zur Aufnahme des Reiches Gottes nothwendigen Bedingungen, bußfertige Gesinnung, sittliche Regeneration und gläubige Hingebung an Jesus als den wahren Messias hervorzurufen. Wir können sie als die Periode der Vorbereitung, als Periode der Aussaat, oder mit Rücksicht auf die Gemüthsverfassung der herrschenden Klassen als Periode des Hervortretens der Krankheitssymptome bezeichnen.

Der Evangelist gibt zuerst (3, 12—18) eine allgemeine Charakteristik der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, angefangen von der Kunde über die Gefangensetzung des Vorläufers, welche die äußere

Veranlassung bietet, daß sich der Heiland in Kapharnaum niederläßt und das Galiläa der Heiden zum Schauplatze seiner Thätigkeit macht. Die Wahl dieses Schauplatzes steht in geradem Gegensatze zu den judaistischen Erwartungen; sie ist aber keineswegs zufällig, sondern vom Propheten geweissagt; der Erlöser wendet sich an die Hilfsbedürftigen und Verlassenen, und eröffnet schon bei seinem ersten Auftreten einen Ausblick auf die Segnungen, welche der Heidenwelt in der Zukunft zu Theil werden sollten.

Kaum hatte Christus angefangen, die Ankunft des Reiches zu verkünden und im Hinblicke auf dieselbe zur Buße aufzufordern (4, 17), als er sogleich mit Jüngern sich umgab. Matthäus begnügt sich damit, die Berufung einiger Apostel (Petrus, Andreas, der Söhne des Zebedäus, Matthäus) speciell anzuführen, und dann im 10. Kap. gelegenheitlich die Namen sämmtlicher Apostel aufzuzählen; denn das war hinreichend zur Erreichung seines Zweckes, der immer mehr auf angemessene Charakteristik, als auf geschichtliche Vollständigkeit gerichtet war und an dieser Stelle in dem Nachweise aufging, daß von Anfang an die Hauptsorge des Herrn der Heranbildung der künftigen Patriarchen des neuen Israel sich zuwandte und daß ganz im Widerspruche mit den jüdischen Erwartungen jede Auszeichnung im Reiche der Himmel vor allem durch bereitwillige Verzichtleistung auf irdische Ansprüche und Verbindungen bedingt sei. An die Erzählung von der Berufung der ersten Jünger schließt sich der summarische Bericht, daß Jesus ganz Galiläa durchzog, in den Synagogen lehrte und das Evangelium des Reiches verkündete, überall wunderbare Heilungen vornahm, und daß sein Ruf nach allen Seiten, selbst bis über die Gränzen hinaus sich verbreitete und ungeheuere Volksschaaren um ihn versammelte (21—25). Dieser summarische Bericht umfaßt nicht blos die Zeit, die der Bergpredigt voranging, sondern bezieht sich auf die ganze erste Periode und wird am Schlusse derselben (9, 35) noch einmal wiederholt. Die folgenden Einzelberichte heben aus dem reichen Vorrathe nur Manches aus, was zur nähern Charakterisirung der Wirksamkeit Jesu und zur Beleuchtung des Fortschrittes der messianischen Offenbarung geeignet ist. Daß sie auf Vollständigkeit keinen Anspruch machen, beweist schon der Umstand, daß später (11, 21) Städte als Schauplatz zahlreicher Wunderthaten aufgeführt werden, von denen in den Einzelberichten gar keine Erwähnung geschieht.

Die Bergpredigt. Statt die Lehren, die Jesus auf seinen Wanderungen in den Synagogen ertheilte, näher zu bezeichnen, wählt Matthäus einen in besonders feierlicher Weise gehaltenen Lehrvortrag, der nicht nur einen Gesammtüberblick über die höheren sittlichen Forderungen des messianischen Reiches gewährt, sondern in jeder Beziehung zur Orientirung dient und somit einen wahrhaft universellen Charakter aufweist. Die Bergpredigt belehrt uns erstens über die Stellung, die Jesus seinerseits der moralischen Weltordnung gegenüber einnimmt. Jesus erscheint nicht als einfacher Lehrer, er erscheint als höchster Gesetzgeber und schlechthin normgebende Auktorität. Wenn 7, 28 f. vom Volke berichtet wird, daß es über seine Lehre staunte, weil er sie lehrte wie einer, der Macht hat, so bezieht sich das nicht etwa blos auf den ergreifenden Eindruck, den seine Art zu reden hervorbrachte, sondern auch auf die in ihrer Art ganz einzige Auktorität, mit welcher er auftrat; die Schriftgelehrten und Pharisäer sprachen nur als Erklärer des Gesetzes; er aber sprach als Gesetzgeber und stellte sich selbst über Moses, da dieser nicht in eigenem Namen redete, sondern nur als Herold die Aufträge Gottes verkündete.[1]) Als Gesetzgeber ist er zugleich auch Richter und Vollstrecker (7, 21—23) und somit unumschränkter Gebieter in der moralischen Ordnung.[2]) Die Bergpredigt belehrt uns zweitens über die Stellung der Jünger. Sie erscheinen als die Auserlesenen, an welche die Belehrung zwar nicht ausschließlich, aber doch vorzugsweise gerichtet ist, was sich sowohl aus der geschichtlichen Einleitung 5, 1 f., als aus der Beschaffenheit mancher Vorschriften ergibt. Sie werden überdies im Verlaufe der Rede vom Erlöser den Propheten an die Seite gestellt (5, 12) und ausdrücklich als Träger eines weltumfassenden Berufes bezeichnet (5, 13—16). Die Bergpredigt belehrt uns drittens über das Verhältniß des messianischen Reiches zum alten Bunde.[3])

[1]) Man beachte die Gegensätze: Dictum est antiquis — ego autem dico vobis.

[2]) Wenn Keim mit Rücksicht auf 5, 17 die Behauptung aufstellt, Jesus sei zu demüthig gewesen, als daß er an die Aufhebung des alten Gesetzes hätte denken können, so ist dagegen zu bemerken, daß in der Bergpredigt wahrlich nichts weniger zu entdecken ist, als die Spur einer derartigen (falsch verstandenen) Demuth.

[3]) Die Rücksicht auf den alten Bund bei der Normirung der sittlichen Gestaltung des neuen Reiches ist der Universalität desselben keineswegs

Wiewohl Jesus als höchster Gesetzgeber neue Vorschriften gibt, erklärt er doch ausdrücklich, das Alte nicht einfach aufheben, sondern vielmehr es seiner Vollendung entgegenführen zu wollen. Das Neue soll sozusagen aus dem Grunde des Alten hervorwachsen; es hat sonach dasselbe zu seiner Voraussetzung, bleibt aber dabei nicht stehen, sondern strebt einem höheren, idealeren Ziele entgegen. Das zeigt sich schon im Eingange in den „Seligkeiten"; der alte Bund nimmt noch Rücksicht auf irdischen Lohn, allerdings nur, um allmählig ein höheres und geistigeres Streben vorzubereiten; hier aber wird geradezu die Verzichtleistung auf alles Irdische als Weg zur Seligkeit an die Spitze gestellt.

Nebst den Beziehungen zum alten Gesetze finden wir auch das Verhältniß zu den Auffassungen und Gepflogenheiten der herrschenden Klassen des Judenthums, der Schriftgelehrten und Pharisäer, in Betracht gezogen; ja auch das Verhältniß zu den Heiden wird nicht ganz unberührt gelassen (5, 47. 6, 7). Dieser allseitigen Bezugnahme gemäß ergibt sich folgendes Gesammtresultat: Die christliche Gerechtigkeit ist nicht eine den alttestamentlichen Forderungen entgegengesetzte, sondern eine wesentlich höhere, welche jenen Forderungen in eminenter Weise genügt; sie besteht nicht in blos äußerer Werkheiligkeit, wie die Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer, sondern fordert Reinheit und Adel der Gesinnung; sie begnügt sich nicht mit den Leistungen des auf dem natürlichen Standpunkte stehenden und seinen natürlichen Neigungen folgenden Menschen, sondern fordert eine übernatürliche Vollendung, welche die Natur überwindet und ganz dem Himmlischen sich zuwendet. So führt uns Matthäus in der Bergpredigt wahrhaft auf eine Berghöhe, wo wir einen allgemeinen Ueberblick über die sittliche Gestaltung des messianischen Reiches gewinnen. Versuchen wir nun nach diesen Vorbemerkungen die Gedankenfolge in der Bergpredigt näher zu erforschen.

---

entgegen, sondern vielmehr vollkommen angemessen. Die Erziehung, die Gott im Laufe der Jahrhunderte zunächst nur dem israelitischen Volke gegeben, war in letzter Instanz für die ganze Menschheit berechnet; sie bildete, wie in religiöser so auch in sittlicher Hinsicht eine Vorschule für das Christenthum, so daß Christus nicht ganz neu anzufangen brauchte, sondern unter Voraussetzung des bereits Gewonnenen das Fehlende ergänzen konnte; er mußte darum auch sein Verhältniß zum alten Bunde genau bezeichnen.

Zuerst werden im Allgemeinen die Grundprincipien des messianischen Reiches in eudämonologischer und sittlicher Hinsicht angegeben. In schneidendem Gegensatze zu den Erwartungen des damaligen Judenthums beginnt Christus mit der Seligpreisung eines heiligen Opferlebens, das streng gegen sich, mild gegen andere, über alles Irdische hinweg zum Himmel emporstrebt und mitten unter den Leiden und Verfolgungen um des Namens Jesu willen freudig frohlockt. Er wendet sich hiebei nach Aufstellung der allgemeinen Grundsätze direkt an die Jünger, indem er ihnen Trübsale in Aussicht stellt, aber eben diese als Quelle unerschöpflichen Trostes bezeichnet. Sie sind als Apostel in erster Reihe ausersehen, nicht etwa jüdischen Zelotismus zu üben, sondern auf Entsagung und Geduld sich gefaßt zu halten. Er erinnert sie sodann ausdrücklich an ihren hohen Beruf, um ihnen zu zeigen, daß derselbe seiner Natur nach die strengsten sittlichen Forderungen an sie stellt und sie zur höchsten Vollkommenheit verpflichtet, weil sie nur dadurch die Welt erleuchten und regeneriren können, widrigenfalls aber um so unnützer und verächtlicher sich erweisen, je edler und erhabener ihr Beruf ist.

Demgemäß belehrt er sie, daß er nicht gekommen, Gesetz und Propheten aufzuheben (und so ein ungebundenes Leben herbeizuführen), sondern im Gegentheile sie zu erfüllen (17), und daß es sich im Reiche Gottes um eine auch das Kleinste und Geringfügigste berücksichtigende (19) Vollendung handle.[1]) Es versteht sich von selbst, daß die „Erfüllung" ganz der Natur der verschiedenen Vorschriften und Bestimmungen entsprechen muß und daß die vorbereitenden und typischen mit der ein für allemal gesetzten Erfüllung ihren Zweck und ihr Ende erreichen, während die allgemein sittlichen für immer bestehen und somit eine fortwährende Erfüllung erheischen. Daß Christus nicht an eine fortdauernde Verpflichtung aller positiven Verordnungen des alten Bundes dachte, ergibt sich schon aus dem Folgenden, namentlich aus den Aussprüchen bezüglich des Scheidebriefes (5, 31 f.) und des jus talionis (5, 38), aus der allgemeinsittlichen Haltung der ganzen Bergpredigt, zum Theil auch aus 7, 12.

Nach dieser allgemeinen Orientirung wird die im Reiche Gottes geforderte Gerechtigkeit mehr im Einzelnen dargelegt. Die Erfüllung des alten Bundes, der auf eine höhere Vollendung in der Zukunft hinwies, erheischte neue, über das Gesetz hinausgehende Bestimmungen, namentlich eine größere Verinnerlichung und Vergeistigung. Das wird nun zunächst an einzelnen Geboten des Dekalogs gezeigt (5, 21—48), worauf die pharisäische Praxis

[1]) Wenn die rationalistische Kritik in V. 10 eine Anspielung auf Paulus wittert, so ist das schon an und für sich ganz willkürlich und es ließe sich in diesem Falle auch gar nicht erklären, warum gerade von den „kleinsten Geboten" Erwähnung geschieht; denn Paulus bestritt die Fortdauer der vorzüglichsten und wichtigsten Bestimmungen des mosaischen Gesetzes; wer ihre fernere Giltigkeit vertheidigen wollte, konnte ihn gar nicht als Lehrer des Reiches Gottes betrachten.

bezüglich der Uebung guter Werke, des Almosengebens, Betens und Fastens verurtheilt und die wahrhaft verdienstliche Art und Weise, diese Werke zu verrichten, dargelegt wird (6, 8—18). Der Heiland macht hiebei aufmerksam auf den Lohn im Himmel und verbindet damit die Ermahnung, das ganze Streben auf die Erwartung himmlischer Schätze zu richten, und durch diese nach oben gerichtete Absicht das ganze Leben zu heiligen, das Irdische aber als Nebensache zu betrachten und sich in Bezug auf dasselbe unbedingt der göttlichen Vorsehung anheimzugeben. Daß hiedurch die verkehrte pharisäische Richtung, die unter der Hülle religiöser Uebungen die schmählichste Habsucht verbarg, eine Verurtheilung erfuhr, unterliegt keinem Zweifel, doch hatte Jesus nicht die Absicht, nur der unter den Führern der Juden eben vorwaltenden Richtung entgegenzutreten, sondern vielmehr die ideale Höhe des neuen Bundes, der ganz in der Hoffnung der jenseitigen Güter wurzelt, den Jüngern zu vergegenwärtigen.

Es folgen dann in mehr abgerissener Weise [1]) noch einige Ermahnungen, die theils auf das ganze Volk, theils speciell auf die Jünger Bezug haben. Der allein auf das Himmlische gerichtete Sinn darf nicht in hochmüthige Abgeschlossenheit gegen den Mitmenschen ausarten, daher die Mahnung: „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet“ (7, 1. ff.). Die pharisäische Frömmigkeit, die im Grunde nur das Irdische sucht, kennzeichnet sich durch selbstsüchtige und lieblose Splitterrichterei; dagegen muß die wahre, in Selbstverleugnung und im Streben nach dem Ewigen wurzelnde Frömmigkeit sich durch Demuth und liebevolle Duldsamkeit bewähren. Dies darf jedoch die Jünger nicht abhalten, in ihrem Bekehrungseifer mit Vorsicht zu Werke zu gehen, auf daß sie nicht durch mißverstandene Duldsamkeit an ihrem Berufe zu Verräthern werden, indem sie das Heilige den Hunden geben und ihre Perlen vor die Schweine werfen (7, 6). Die Behauptung Hilgenfeld's, daß dieses Verbot den strengen Zusammenhang und stetigen Fortschritt plötzlich unterbreche und nur gegen die gesetzesfreie Heidenbekehrung gerichtet sein könne [2]), ist durchaus willkürlich. In der Gerichtsrede gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer (23, 13 ff.), die sozusagen den andern Pol der Bergrede bildet, finden wir nach den Vorwürfen über niedrige Habsucht, welche die Maske der Andacht zur Beraubung der Witwen mißbraucht, eine scharfe Rüge der jüdischen Proselytenmacherei (V. 15) und der Vernachlässigung von Billigkeit und Barmherzigkeit (V. 23). Hierin haben wir den Schlüssel zur Erklärung der Bergpredigt; die Fehler, vor denen Jesus seine

---

[1]) Es war dem Evangelisten nicht darum zu thun, alle Uebergänge, deren der Heiland sich etwa bediente, in seinem Referate wiederzugeben. Wir sehen ja überhaupt aus der Vergleichung der Parallelstellen in den evangelischen Berichten, daß wir ebenso wenig bezüglich der Reden als bezüglich der Thaten immer auf Vollständigkeit rechnen dürfen.

[2]) Einleitung in das N. T. S. 470.

Jünger warnt, sind nicht bei „paulinischen Christen", sondern bei den Pharisäern zu suchen, die anstatt mit Verleugnung aller Selbstsucht nur das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit anzustreben, die irdische Frömmigkeit zu einer Parteisache machten und daher sich einerseits äußerst intolerant zeigten, andererseits aber in ihrem Bekehrungseifer gar nicht wählerisch zu Werke gingen, weil sie nicht die Ehre Gottes und das wahre Wohl des Proselyten, sondern nur ihr Parteiinteresse im Auge hatten. Im Gegensatze zu diesen Fehlern ermahnt Jesus seine Jünger, ihr ganzes Streben auf das Göttliche zu richten, und in diesem aller Selbstsucht baren Streben wahre Toleranz im edlen Sinne des Wortes zu üben, dabei aber sich in Acht zu nehmen, das Göttliche an Unwürdige preiszugeben.

Die Empfehlung des Bittgebetes (7, 7—11) und der Ausspruch über die Norm der Nächstenliebe 7, 12 können als Recapitulationen des Inhaltes der Bergpredigt betrachtet werden. Unbedingtes Vertrauen auf Gott und brüderliches Benehmen gegen die Mitmenschen, alles von Gott erwarten und erflehen, und den Menschen alles gewähren, was wir von ihrer Seite uns gewährt zu sehen wünschen, — das sind die Grundbedingungen, welche das sittlich-religiöse Leben vorzüglich zu berücksichtigen hat.

Der Epilog (7, 13—29) enthält eine ernste Aufforderung, durch die enge Pforte einzugehen und sich keiner falschen Sicherheit hinzugeben. Eine Scheinfrömmigkeit, wie sie den falschen Propheten eigen ist, eine Frömmigkeit, die sich nicht durch entsprechende Früchte bewährt, führt nicht zum Heile, sondern zum Verderben. Der Wille des Vaters muß erfüllt werden; feige Wortheiligkeit kann nicht retten, wäre sie auch von Wundern und Zeichen begleitet.[1])

[1]) Die rationalistische Tendenzkritik findet in der Warnung vor falschen Propheten selbstverständlich wieder „einen offenbar antipaulinischen Zusatz". Allein ist es nicht gerade Paulus, der fortwährend auf den strengsten sittlichen Ernst dringt, der falschen Sicherheit entgegenarbeitet (1 Cor. 9, 24—27. 10, 1 ff. ꝛc.), auch die glänzendsten Wundergaben ohne die Liebe als nutzlos erklärt (1 Cor. 13), und an die den Werken entsprechende Vergeltung erinnert (Röm. 2, 6. 2 Cor. 5, 10)? Wir finden überhaupt im Leben und in den Schriften des Apostels die herrlichsten Illustrationen zu allen Ermahnungen, die Jesus in der Bergpredigt seinen Jüngern gegeben. Ein „Antipauliner" hätte, um diesen Zusatz machen zu können, vor allem den vorhergehenden Vers 12 streichen müssen. Wir haben wahrlich nicht Ursache an eine fremde Zuthat zu denken. Der Heiland kannte die Beschaffenheit des vorhandenen Bodens; die Schilderungen jüdischer Verführer in den paulinischen Briefen beweisen, wie üppig ungeachtet seiner Warnung die von ihm bezeichneten Giftpilze aus demselben emporgeschossen. Uebrigens sprach Christus für die ganze Zukunft. Es war wie anfangs so auch forthin bis jetzt der häretischen Richtung eigen, durch schön klingende Phrasen die Pflicht der strengen Selbstverleugnung zu umgehen, in eine falsche Sicherheit einzuwiegen, und einem wohlfeilen Herr-Herr-Sagen die Pforten des Himmels zu öffnen.

Inwieferne die Bergpredigt zur Offenbarung der Messianität beitrug, ist aus dem Gesagten leicht zu entnehmen. Jesus erklärte darin nicht ausdrücklich, daß er der Messias sei, aber er sagte es implicite; denn er sprach als Messias, unter Voraussetzung aller dem Messias zukommenden Attribute; er erwies sich faktisch als den erwarteten großen Propheten, indem er durch seine sittliche Größe, seine ethisch-reformatorische Thätigkeit und seine erhabene Erscheinung noch weit mehr als früher Johannes die Gemüther ergriff und beherrschte. Das nothwendige Ansehen hatte er durch das Zeugniß des Vorläufers und die vorausgegangenen Wunder ohnehin schon gewonnen.

Die messianische Heilsthätigkeit. Wie Jesus in der Bergpredigt als Lehrer und Gesetzgeber in eigenem Namen die göttliche Gesetzgebung des alten Bundes näher bestimmte und ergänzte, und dadurch nicht wie Moses als Diener im fremden, sondern als Sohn im eigenen Hause sich erwies (Hebr. 3, 5 f.), so führte er auch in eigener Machtfülle die nicht allein auf Geistliches, sondern auch auf Zeitliches sich erstreckende Heilsthätigkeit weiter, durch die Gott im alten Testamente die Vorbereitung auf eine höhere, rein geistige Heilsordnung bezweckt hatte. Reden und Thaten mußten einander gegenseitig ergänzen, um die Offenbarung der Messianität zu vollenden.

Der Evangelist will, wie bereits bemerkt wurde, nicht ein fortlaufendes geschichtliches Bild der messianischen Heilsthätigkeit geben, sondern nur dieselbe in jeder Beziehung näher charakterisiren; er wählt darum einige Wunder von verschiedener Beschaffenheit aus, indem er zugleich die ethischen Gesichtspunkte erkennbar macht, unter welchen sie aufgefaßt sein wollen. Die Reihe der Wunder wird nicht ohne besondern Zweck mit zwei Heilungen eröffnet, von denen die eine an einem aussätzigen Juden, die andere auf die Bitte eines heidnischen Hauptmannes an dessen Knechte vorgenommen wurde. Diese Zusammenstellung soll uns einmal die Wichtigkeit der gläubigen Disposition an ausgezeichneten Beispielen vergegenwärtigen. Sowohl der Jude als der Heide bringen dem Heiland einen hervorragenden Glauben entgegen und es findet insoferne zwischen beiden eine gewisse Analogie statt, als sie in verschiedener Weise denselben Gedanken ausdrücken: „Es kommt nur an auf dein Wollen"; jedoch lassen alle Umstände den Glauben des Heiden

in einem noch schöneren Lichte erscheinen, als den des Juden. Das Entgegenkommen des Helfers richtet sich in beiden Fällen genau nach dem Verhalten des Bittenden; es ist also die Wichtigkeit des gläubigen Vertrauens constatirt, zugleich aber auch eine andere Wahrheit von ungeheurer Tragweite angedeutet, welche die Stellung der Juden und Heiden zu dem Reiche Gottes betrifft. Der Herr verwischt zwar bei diesen Heilungen nicht einfach den Unterschied zwischen Juden und Heiden, er befiehlt vielmehr dem Aussätzigen die Beobachtung der bestehenden mosaischen Vorschrift und zeigt hiedurch, daß er die hohe Bedeutung des mosaischen Gesetzes bis zum Augenblicke seiner endgiltigen Erfüllung anerkenne; aber er läßt doch erkennen, daß es in letzter Instanz hauptsächlich auf die innere Gemüthsverfassung und subjektive Empfänglichkeit ankomme, und der ebenso demüthige als hochherzige Hauptmann, dessen Glaube in Israel nicht seines gleichen gefunden, gibt ihm Veranlassung, den Schleier der Zukunft zu lüften und den Heiden ein sehr günstiges, den Juden aber ein sehr ungünstiges Prognostikon zu stellen (8, 10—12). Es wird uns also auch hier wieder wie im Beginne der Bergrede (5, 13 f.) sogleich die Aussicht auf die Universalität der Kirche eröffnet. [1])

An diese Wunder reiht der Evangelist die Heilung der Schwiegermutter des Petrus, die zu einer Menge anderer Heilungen Veranlassung bietet. Das Citat aus Isaias 53, 4 enthüllt uns die Bedeutung der Heilwunder. Christus nimmt die Uebel von den Menschen, aber er hat sie zu diesem Zwecke selbst auf sich genommen, und wenn er zeitliche Wohlthaten spendet, so will er nicht das Irdische als Ziel unseres Strebens sanktioniren, sondern im Gegentheile durch seine eigene Entäußerung zeigen, daß wir, gewonnen durch seine huldvolle Herablassung und göttliche Wundermacht, ihm über alles Zeitliche hinweg unbedingt folgen sollen, um zu einem weit höhern Ziele, zu der Befreiung aus der Knechtschaft der Sünde zu gelangen. Dieser Gedanke findet in dem Folgenden eine angemessene Beleuchtung und zwar zunächst in den Aussprüchen über die Bedingungen seiner Jüngerschaft („des Menschen Sohn hat nicht,

---

[1]) Daß gerade die Heilung eines Aussätzigen an die Spitze gestellt wird, scheint nicht ohne Bedeutung zu sein. Vgl. Grimm, Einheit der vier Evangelien. S. 261.

wohin er sein Haupt legen soll" V. 21; „folge mir nach und lasse die Todten ihre Todten begraben" V. 22). Der Meeressturm bei der Ueberfahrt und seine Stillung durch Jesus sollen die Macht des Herrn über die äußere Natur beweisen, aber auch den Glaubensmuth der Jünger erproben, welche die Bestimmung haben, einst von allem entblößt die Welt zu durchziehen und für das Reich Gottes zu erobern. Wie sie bereit sein müssen, auf alles zu verzichten, weil sie demjenigen folgen, der alles zu gewähren vermag und sich alles versagt, so müssen sie auch entschlossen sein, allen Hindernissen und Schrecken der Natur muthig entgegen zu treten, weil sie im Dienste desjenigen stehen, dem die ganze Natur unterworfen ist.

Bei den Jüngern haben die Bemühungen, durch die äußeren Wunder auf Höheres und Geistiges hinzuleiten, Erfolg, aber nicht so bei den übrigen Menschen. Nach der Ueberfahrt befreit Jesus zwei Besessene und erlaubt den bösen Geistern in eine Herde Schweine zu fahren. Die wunderbare Aenderung des schauerlichen Zustandes der Besessenen und die Veranschaulichung der wüsten Macht der Hölle durch das Loos der Schweine vermögen nicht, die Bewohner an den Spender geistlicher Wohlthaten zu fesseln, die irdische Habe behält den Vorzug, sie ersuchen daher den furchtbaren Wunderthäter, ihr Gebiet zu verlassen.

Diese erste Probe hat auf heidnischem Gebiete und in einer dem Standpunkte, auf welchem das Heidenthum sich befand, entsprechende Weise stattgefunden (auch die rohesten Barbaren hätten aus der Begebenheit bei gutem Willen den beabsichtigten Nutzen schöpfen können); sie enthielt aber zugleich eine Belehrung für die so eben aus den drohenden Wogen geretteten Jünger und für das jüdische Volk; und sicher war es vorzüglich diese Belehrung, die der Heiland im Auge hatte. Er ist es, der über die Natur Gewalt hat, nur so weit er es zuläßt, kann der böse Geist sich ihrer bemächtigen; wohl denen, die durch Losreißung von allem Irdischen ihm angehören; wehe denen, die das Zeitliche ihm vorziehen und so jener unheimlichen, Verderben bringenden Macht sich überantworten.

Nach der Rückkehr erfolgte ein zweiter, mehr dem Judenthum entsprechender Versuch, die Menschen zu veranlassen, daß sie im Hinblicke auf seine Wundermacht einen Retter höherer Art in ihm

erkennen und Befreiung aus geistlicher Noth von ihm verlangen. Der Heiland sichert einem Gichtbrüchigen Vergebung der Sünden zu und documentirt die göttliche Machtfülle, das göttliche Recht, welches die Sündenvergebung voraussetzt, durch die augenblickliche Heilung des Leidenden. Allein der Erfolg ist kein anderer, als Aergerniß im Herzen der Pharisäer; das Volk ist zwar voll Bewunderung, aber es hat keinen Sinn für die Tragweite der Thatsache, es schaut nicht auf den Erlöser von der Sünde, erkennt nicht das Göttliche in ihm, sondern staunt über die Heilung, und preist Gott, „der solche Gewalt den Menschen gegeben."

Der pharisäische Dünkel, der bei der Heilung des Gichtbrüchigen bereits die Unfähigkeit, die Bedeutung der Thatsache unbefangen zu würdigen und im Messias das wahre Heil zu suchen, bekundet hatte, äußerte sich noch schroffer und bedenklicher, als Jesus im Hause des Zöllners Matthäus zu Gaste war. Die Berufung des Zöllners mit den sie begleitenden Umständen enthielt einen bedeutenden Fortschritt in der evangelischen Geschichte. Sie war eine herrliche Illustration zu der 8, 19—22 ausgedrückten Forderung unbedingter Opferwilligkeit; sie bewies, daß in Sündern und übelberüchtigten Menschen oft ein erstaunlicher Fond von edler Empfänglichkeit für das Göttliche vorhanden sein könne; nicht irdischem Gewinne, nur geistiger Begnadung galt das Freudenmahl im Hause des Zöllners [1]); sie zeigte endlich, daß Jesus als Erlöser von geistlichen Uebeln gekommen und darum eben an die hilfsbedürftigen Sünder sich wende. Allein die dem geistigen Hochmuthe entspringende Beschränktheit und Hartherzigkeit, die der Heiland hier und anderswo so scharf ahndete, war schuld, daß die Schriftgelehrten und Pharisäer anstatt den Fortschritten der Offenbarung zu folgen, eine feindselige Stellung zu derselben zu nehmen anfingen. Ihr Messiasideal war

---

[1]) Daß das Gastmahl im Hause des Zöllners stattfand, ist bei Matthäus nicht so klar ausgedrückt wie bei Markus (2, 15) und Lukas (5, 29). Jeder Unbefangene wird darin eine Bestätigung der kirchlichen Ueberlieferung finden, die den Zöllner selbst als den Verfasser bezeichnet. Anders Hilgenfeld; er macht Jesus zum Gastgeber, nicht etwa weil sonst ein Widerspruch mit dem Vorhergehenden herauskommen würde, sondern gerade deßhalb, um das Evangelium mit sich in Widerspruch zu bringen. Solche Proben „wissenschaftlicher" Kritik finden sich viele.

ein wilder Eiferer, der mit Gewalt alles niederwerfen sollte, was ihren eigenen Ansichten und Neigungen entgegenstand.

Dem Aergerniß an dem Verkehre mit Sündern war der Anstoß analog, den die Johannesjünger an der Vernachlässigung des Fastens von Seite der Jünger Jesu nahmen (9, 14); es fehlte ihnen das Verständniß für das sanfte, pädagogische, nichts überstürzende, aber consequent weiter fortschreitende Walten des Erlösers, der von irdischer Hilfe ausging und allmälig mehr und mehr zu der geistlichen überleitete, zu den Sündern sich als Arzt erbarmungsvoll herabließ, die Gerechten aber nicht gewaltsam und blos äußerlich zu einigen Uebungen drängte, sondern mit schonender Discretion das ganze Innere nach und nach umgestaltete, damit von da aus eine ganz neue geistige Schöpfung sich entwickelte, und zu seiner Zeit gewissermaßen von selbst alles Gute mit Lust und Liebe ergriffen wurde. Dies gab ihnen Jesus durch seine Antwort deutlich genug zu verstehen (15—17).

Den Reden und Thaten, wodurch der Heiland als Retter aus dem geistlichen Elende, aus den Fesseln der Sünde sich offenbarte, folgen in angemessenster Weise zwei Wunder, die auf die Folgen der Sünde Bezug haben, die Heilung der Blutflüssigen und die Erweckung der Tochter des Jairus. Die Unreinheit des Blutflusses und der Tod wurden mit Recht als Manifestationen des durch die Sünde herbeigeführten Verderbens betrachtet.

Wir finden sonach in dem Berichte des Matthäus über die Heilsthätigkeit des Erlösers einen wohlgeordneten Zusammenhang und einen stetigen inneren Fortschritt; nur darf man nicht voraussetzen, daß er Wunder auf Wunder zu häufen beabsichtige, um den Glauben gleichsam zu erzwingen [1]); unter dieser Voraussetzung müßte man die öftere Unterbrechung des Wunderberichtes allerdings seltsam finden. Jesus offenbart zwar immer mehr seine Wundermacht, aber er verbindet damit eine erziehende Thätigkeit, woraus sich auch vorzüglich der öfters wiederkehrende Befehl, zu schweigen, auf daß nicht blindes Aufsehen die Frucht stiller Beherzigung vereitle, erklären läßt; er will den Glauben immer mehr läutern, die Interessen immer mehr vergeistigen und so den Menschen die Ergreifung des wahren Heiles ermöglichen. Allein der Erfolg ist

[1]) Arnoldi, Comment. zum Matth.-Evang. S. 44.

ein verschiedener; es bereitet sich schon jetzt eine Ausscheidung vor: hier freudige Opferwilligkeit und großmüthiges Eingehen auf die angebotene Gnade, dort Habsucht und selbstsüchtige Abschließung, die in der eigenen Gerechtigkeit sich genügt und dem Werke der Erlösung widerstrebt.

Diese Entwickelung findet einen geeigneten Abschluß in der Heilung zweier Blinden und eines Besessenen, der stumm war. Beide Wunder scheinen symbolische Bedeutung zu haben; die fortwährenden Macht- und Gnadenerweisungen des Herrn sollten die Blindheit von Israel hinwegnehmen und es zum offenen und freudigen Bekenntnisse des Messias vermögen. Es ist jedenfalls bezeichnend, daß es Blinde sind, die zuerst Jesus als Sohn Davids begrüßen, während die Sehenden mit geistiger Blindheit geschlagen sind (vgl. Joh. 9, 39), und daß der Heiland eine besondere Prüfung des Glaubens an ihnen vornimmt. Freilich hat auch bei diesen Blinden die Mahnung des Herrn, zu schweigen, keinen Erfolg. Das Sprechen des Stummen veranlaßt die Menge zum Staunen, aber auch nur zum Staunen; die Pharisäer hingegen treibt es weiter der Verhärtung entgegen, so daß sie bereits die höhere Macht des Herrn, anstatt sich an ihr empor zu richten und zum Bekenntnisse seiner Christuswürde zu gelangen, dem Einflusse Beelzebub's beimessen.

Der Evangelist schließt diesen Abschnitt mit einem summarischen Berichte (9, 35), der in gewisser Hinsicht als Recapitulation betrachtet werden kann und den Uebergang zum Folgenden bildet. Die Verlassenheit des Volkes, die der Heiland auf seinen Wanderungen allenthalben traf, erregte sein Mitleid; er beschloß daher durch Aussendung der Apostel die Arbeitskräfte zu vervielfältigen und so dem allgemeinen Bedürfnisse hilfreich entgegen zu kommen.

Aussendung der Apostel (K. 10). Die erste Apostelsendung bildet gewissermaßen den Ring, der den vorhergehenden Abschnitt mit dem folgenden verbindet. Die Apostel haben dieselbe Wirksamkeit zu entfalten, wie sie der Heiland selbst bisher ausgeübt; er übergibt ihnen die Vollmacht, die bösen Geister auszutreiben und alle leiblichen Uebel zu heben; auch ihre Predigt soll denselben Inhalt und Zweck haben: „Das Himmelreich ist nahe.“ Insoferne gehört die Sendung noch der ersten Periode der messianischen Offenbarung

an; aber sie begründet doch einen Fortschritt; denn sie bildet schon an und für sich betrachtet ein neues Moment (Fortführung der messianischen Wirksamkeit durch stellvertretende Organe), und zugleich enthält die damit verbundene Instruktionsrede Beziehungen zur ganzen apostolischen Thätigkeit in der Zukunft überhaupt, nebst Andeutungen über die Grundsätze, nach denen der Herr selbst in der unmittelbar darauf folgenden Wirksamkeit verfährt. Insoferne bildet sie eine Ueberleitung zum Folgenden.

Die Instruktionsrede enthält vorzüglich folgende Gedanken. Zuerst wird der Wirkungskreis genau bezeichnet, sowohl was die Art der Thätigkeit als ihren Schauplatz betrifft; sie ist nur eine vorbereitende und daher auf Israel als den providentiellen Träger der vorbereitenden göttlichen Anstalten und Führungen beschränkt (5—8). Sodann folgen Belehrungen und Ermahnungen hinsichtlich der Amtsführung, besonders Einschärfung der Uneigennützigkeit und Selbstentäußerung. Der Heiland findet es nothwendig, die Apostel speciell aufmerksam zu machen auf die Gefahren und Verfolgungen, denen sie entgegen gehen, und in Hinsicht auf dieselben angemessene Ermahnungen zu ertheilen. Er rüstet sie auf alle mögliche Weise zu muthiger Ausdauer und freimüthigem Bekenntnisse, durch Hinweisung auf sein eigenes Beispiel, auf das Walten der Vorsehung, auf die künftige Vergeltung (16—23). Die Erinnerung an die Gährung, welche ihr Auftreten hervorrufen werde, konnte in den Aposteln Befremden erregen; das Reich des Messias ist ja ein Reich des Friedens; er ermahnt sie daher zum Schlusse noch im Allgemeinen, sich nicht zu täuschen über den Zweck seiner Sendung. Er ist nicht gekommen den Frieden zu bringen (wie die Welt ihn wünscht und gewährt), sondern das Schwert; die Ausscheidung, die bis in's Innerste der Familien dringt, ist von ihm beabsichtigt; sie ist zwar schmerzlich, aber die Ertragung des Schmerzlichen ist eben die Grundbedingung seiner Nachfolge, nur die Selbstverleugnung führt zum Heile (34—39). Der Ausscheidung steht jedoch eine höhere, übernatürliche Vereinigung gegenüber; die Apostel sind Christi Stellvertreter, wer sie aufnimmt, wer überhaupt einen Diener Christi aufnimmt, nimmt Christus selbst auf und hat reichlichen Lohn zu erwarten (40—42).

Der **Zweck** der Sendung ist ein zweifacher; denn der Heiland hat dabei nicht blos den Nutzen des Volkes, sondern auch den der Jünger im Auge. Wie er selbst als Apostel Israels auftrat und anfangs die alttestamentliche Vorbereitung auf das Reich Gottes gewissermaßen weiter führte und vollendete, so sollten auch die Apostel zuerst auf einer niederern Stufe und in einem engeren Kreise sich erproben; sie sollten als Vertreter der 12 Stämme Israels, als neue Patriarchen, durch Belehrung und wunderbare Hebung zeitlicher Uebel das erwählte Volk auf die Ankunft des Reiches

Gottes vorbereiten, bevor sie als Boten und Träger des neuen Reiches mit universellen Vollmachten ausgerüstet an alle Völker der Welt sich wendeten; daher die ausdrückliche Mahnung, weder den Samaritanern noch den Heiden, sondern ausschließlich den Israeliten ihre Wirksamkeit zuzuwenden.[1])

Die Mission soll den Aposteln Gelegenheit bieten, die Frucht der in der Bergrede zusammengefaßten Belehrungen und der in den zwei vorhergehenden Kapiteln (8 und 9) geschilderten Erziehung an sich zu bewähren; deßhalb findet sich auch eine gewisse Correlation zwischen der Instruktionsrede und der Bergpredigt, soweit sie speciell die Apostel betrifft, und den in jener erziehenden Thätigkeit sich offenbarenden Grundsätzen. Der Heiland will nicht bloß in dem Volke, sondern auch in den Jüngern Ernte halten.

Der Fortschritt der Offenbarung, der durch die Apostelsendung und die damit verbundene Unterweisung herbeigeführt wurde, bezog sich vorzüglich auf die kirchlichen Verhältnisse (Vertretung des Herrn durch amtliche Organe, Gemeinschaft der Heiligen u. s. w.), wie denn auch das ganze Ereigniß als Vorstufe zur wirklichen Gründung der hierarchischen Kirche betrachtet werden muß. Selbst die Andeutung des Primates wird nicht vermißt (V. 2.)

Zweite Periode (11—16, 11). Der Aufruf zur Buße im Hinblick auf die Nähe des Himmelreiches ist allenthalben vernommen worden; nun sollen die Wirkungen sich zeigen; die Entscheidung darf nicht länger auf sich warten lassen (11, 12). Allein es fehlt an der erforderlichen Disposition; daher kommt es zu ernsten Erörterungen, zu einem offenen Conflikte, und es beginnt die unvermeidliche Ausscheidung nach den in der Instruktionsrede angegebenen Principien mehr und mehr hervorzutreten. Entsprach die erste Periode dem allgemeinen Bußeruf des Vorläufers, so entspricht diese dessen Drohungen gegen das „Otterngezücht“ (3, 7 vgl. 12, 34), gegen die verblendeten Volksführer nämlich, denen besonders jetzt das Wort gilt, daß die Axt bereits an die Wurzeln der Bäume

[1]) Daß Christus es nothwendig fand, den in jüdischen Anschauungen aufgewachsenen Jüngern die Heidenmission für jetzt ausdrücklich zu verbieten, erklärt sich daraus, daß er selbst aus besonderen Gründen sowohl zu Gunsten der Samariter (Joh. 4), als auch zu Gunsten der Heiden zuweilen eine Ausnahme gemacht hatte.

gesetzt ist. Wir können sie als Periode der Ernte, oder als Periode der beginnenden Krise bezeichnen. Der Conflikt mit den Pharisäern bildet indessen kein Hinderniß für die Fortschritte der Offenbarung; es ist jedoch zu bemerken, daß sie desto mehr esoterisch wird, je mehr die Unempfänglichkeit der Menge und die schlechte Stimmung der Führer zu Tage tritt, und daß umgekehrt die Ausscheidung desto mehr fortschreitet, je höher und geistiger die Offenbarung sich gestaltet und je direkter sie nicht blos die Vorbereitung auf das Reich Gottes, sondern dieses selbst betrifft.

Wie die öffentliche Thätigkeit Jesu, die Matthäus in seinen Bericht aufgenommen, von einer den Vorläufer betreffenden Begebenheit, von seiner Gefangensetzung nämlich, den Ausgang nimmt, so ist es auch jetzt wieder eine Berührung mit dem Vorläufer, welche die weitere Entwickelung einleitet. Johannes schickt eine Gesandtschaft an den Erlöser, um an ihn die Frage zu richten: „Bist du es, der da kommen soll, oder sollen wir einen andern erwarten?" Diese Frage bezeichnet so ganz die Aufgabe, die nun zu lösen war und welche der Vorläufer selbst in der Wüste so nachdrücklich betont hatte, — Entscheidung. Der Heiland gibt sogleich Aufschluß über die richtige Lösung; er weist hin auf seine Werke, fügt aber das bedeutungsvolle Wort bei: „Selig, wer sich an mir nicht ärgert." [1]) Dieser Bescheid verbreitet Licht über den ganzen Gang seiner Offenbarungsthätigkeit. Jesus hatte nach dem Gesetze einer weisen Oekonomie es im Allgemeinen vermieden, direkt und ausdrücklich von seiner Messiaswürde zu sprechen; die Zeugen seiner Wirksamkeit sollten von selbst zur Erkennung und Anerkennung derselben gelangen. Allein Mangel an der richtigen Gemüthsverfassung konnte gerade zum entgegengesetzten Resultate führen. „Selig, wer sich an mir nicht ärgert." Diese Wunde war an den Zuhörern thatsächlich vorhanden und der Heiland nimmt sofort Veranlassung sie zu berühren, indem er unter Hinweisung auf die heroische Erscheinung des Vorläufers an den Ernst der Stunde mahnt und

[1]) Daß der Vorläufer selbst in Bezug auf die Person Jesu in Zweifel gerathen, läßt sich nicht annehmen, besonders wenn man die Lobsprüche des Herrn (11, 7—11) in Betracht zieht. Er wollte vielmehr nur den Heiland zu einer öffentlichen und feierlichen Erklärung veranlassen. Die Bemerkung bezüglich des Aergernisses hatte allgemeine Bedeutung, war aber speciell für einige Johannesjünger nicht überflüssig. Vgl. 9, 14.

den verkehrten Sinn rügt, der ebenso an Johannes wie am Menschensohne Anstoß genommen (11, 15—19). Nachdem er so im Allgemeinen erklärt, daß dieses Geschlecht nicht tauglich sei für das Reich Gottes, spricht er bereits das Urtheil der Verwerfung über jene Städte, welche vor allen die Fülle seiner Wohlthaten genossen, aber die durch sie beabsichtigte Umwandlung an sich nicht vollzogen hatten; was er zuvor hypothetisch jenen Ortschaften, welche die Heilsbotschaft der Apostel zurückweisen würden, angedroht hatte, verkündet er nun diesen Städten als thatsächlich bevorstehende Strafe (20—24).

Daran schließt sich sehr passend die Lobpreisung des Vaters, der die Geheimnisse des Reiches Gottes den Weisen verborgen, den Einfältigen aber geoffenbart, und die huldvolle Einladung aller mit Mühsalen Beladenen (25—30). Denn Stolz und Ueppigkeit sind die Ursachen des 11, 6 angedeuteten Aergernisses und des jenen unbußfertigen Handelsstädten angedrohten Gerichtes.

Die nun folgenden Begebenheiten (K. 12) bilden sozusagen einen Commentar zu der eben erwähnten Stelle. Die in ihren eigenen Augen weisen Pharisäer nehmen Anstoß an der vermeintlichen Sabbatverletzung, suchen absichtlich einen Vorwand Jesus zu verklagen und berathschlagen über die Herbeiführung seines Unterganges (12, 1—14). Dagegen zieht sich Jesus zurück, und indem er in stiller Verborgenheit seinem Ausspruche gemäß sich als Helfer der mit Arbeit und Mühsal Beladenen erweist, erfüllt er das Wort des Propheten Isaias, der sein mildes, segenvolles Walten schon längst vorherverkündet hat (15—21). Der Gegensatz steigert sich immer mehr. Die Heilung eines blinden und stummen Besessenen erregt die Bewunderung des Volkes und sie stellen sich bereits die Frage: Ist dieser nicht der Sohn David's? (23.) Die Pharisäer aber nehmen keinen Anstand, darin die Wirksamkeit des Teufels zu erblicken; sie widerstreben der bessern Erkenntniß, sie sündigen gegen den hl. Geist, weßhalb auch Jesus mit strafenden Worten den Abgrund ihrer Verdorbenheit aufdeckt (24—37) und darauf, durch eine neue Kundgebung ihrer unaufrichtigen Gesinnung veranlaßt, dem „schlechten und ehebrecherischen Geschlechte" bereits auf geheimnißvolle Weise die Verwerfung droht. Sie begehren ein Zeichen; aber Jesus stellt ihnen, offenbar in drohender Weise, das Zeichen des Jonas in Aussicht; sein Tod und seine Auferstehung soll den

Heiden das Heil bringen, Verwerfung aber diesem Geschlechte, das als ehebrecherisch befunden wird. Die Hinweisung auf die größere Empfänglichkeit der Heiden, auf die Buße der Niniviten und auf den heiligen Wissensdurst der Königin von Saba motivirt diesen Rathschluß (38—42). Die Begnadigung, die Israel vor den Heiden erfahren, kann es nicht retten, denn es ist nur um desto schlechter geworden (43—45). Die Warnung, die Jesus hiedurch dem auf seine Abstammung sich verlassenden Volke gegeben, wird noch verstärkt durch die Antwort, die er ertheilt, als man ihm die Ankunft seiner Angehörigen meldete. „Wer den Willen meines Vaters thut, der im Himmel ist, der ist mir Bruder und Schwester und Mutter"; nicht leibliche Verwandtschaft, nicht irdische Abkunft, sondern die Erfüllung des göttlichen Willens gibt den Ausschlag (46—50).

Die Parabeln vom Reiche Gottes (K. 13). Jesus stößt bei den Stimmführern des auserwählten Volkes auf Widerstand; die Verwerfung ist angedroht; wie kommt dies? welche Zukunft steht dem Reiche Gottes bevor? wie läßt sich der scheinbare Mißerfolg mit der Messianität vereinbaren? Das sind Fragen, die im Stadium, bei dem wir jetzt angelangt sind, von selbst sich aufdrängen mußten. Der Heiland beantwortet sie in den Parabeln vom Reiche Gottes. Schon die Thatsache, daß Jesus in Parabeln spricht und deren Verständniß nicht dem anwesenden Volke, sondern nur den Aposteln erschließt, gewährt uns reiche Belehrung. Er trägt in Gegenwart Aller tiefe Wahrheiten vor, aber verschleiert ihren Sinn. Den Grund hievon gibt er selbst an: „Wer hat, dem wird gegeben werden" ꝛc. (13, 12). Die Benützung der ersten Gnaden bahnt den Weg zu immer höheren und reicheren Mittheilungen; die Nichtbenützung ist Ursache, daß die ferneren Gnadenerweisungen keine Frucht erzeugen, sondern nur die Verantwortung erhöhen. Bei den Aposteln ist Ersteres der Fall, Letzteres bei der großen Mehrzahl. Das Reich Gottes geht also nicht unter; die Verwerfung ist nicht allgemein; es vollzieht sich nur eine immer tiefer greifende Scheidung. Das Volk hatte allerdings nicht alle Empfänglichkeit verloren, aber es hatte doch nicht jene, die nothwendig war, um für jetzt höher emporzusteigen; den Empfänglicheren kam in der Folge die Lehre der Apostel zu statten, die alles erläuterte.

Noch mehr Aufschluß gewährt der Inhalt der Parabeln. Die Ursache, warum der Same, den Christus ausstreut, nur bei wenigen Frucht bringt, liegt nicht in der Natur des Samens, sondern in der verschiedenen Beschaffenheit des Erdreiches (Parabel vom Säemann). Dazu kommt aber noch ein anderer Umstand; es ist nicht Jesus allein, der Samen streut, der böse Feind säet Unkraut unter den Weizen, und erst bei Gericht wird die äußere Absonderung erfolgen. Man darf also nicht denken, daß das Reich Gottes als eine Gemeinde von lauter Heiligen in die Erscheinung treten werde, folglich ist auch kein Grund, durch die vorkommenden Aergernisse sich beirren zu lassen (Parabel vom Unkraut). Daß die Aergernisse so allgemein sind, daß es so wenige gibt, welche das rechte Verständniß besitzen, darf ebenfalls nicht befremden; das Reich Gottes soll aus kleinen, aber intensiv kräftigen Anfängen sich entwickeln, sich nach und nach ausbreiten und alles bewältigen und durchdringen (Parabeln von dem Senfkörnlein und dem Sauerteig). Christus will durch die Parabeln die Apostel nicht blos über die Verhältnisse des Reiches Gottes belehren, sondern auch zur Erringung desselben ermuntern; deßhalb weist er bei der Erklärung des Gleichnisses vom Unkraut mit großem Nachdruck auf die letzte Vergeltung hin (40—43) und zeigt überdies durch zwei andere Gleichnisse (vom Schatze im Acker und von der Perle), wie vortheilhaft und nothwendig es sei, daß man alles zum Opfer bringe um das Himmelreich zu gewinnen. Der hiedurch erzielte Eindruck wird noch verstärkt durch das Gleichniß vom Netze (47—50), insoferne es gleichfalls auf das verschiedene Loos der Guten und Bösen hinweist, wie das Gleichniß vom Unkraut. Es unterscheidet sich aber vom letztern durch die darin enthaltene bestimmtere Andeutung, daß die Bürger des Reiches Gottes hier auf Erden nicht blos vermischt mit Nichtbürgern leben, sondern in ihrer eigenen Mitte Söhne des Verderbens bergen können, daß also die Kirche aus heiligen und unheiligen Mitgliedern bestehen werde.

Daß der Fortschritt der Offenbarung durch die Parabeln wesentlich gefördert wurde, ist leicht einzusehen. Die Person des Erlösers erscheint darin mit neuem Lichte umgeben. Er ist der vom Propheten vorherverkündete Lehrer, der die verborgensten Geheimnisse entschleiert (35); selig die Apostel, daß es ihnen vergönnt ist, seine Offenbarung zu vernehmen und ihres Verständnisses theil-

haftig zu werden (16. 17)! Er ist der Richter der Welt, der über die Engel gebietet und über Wohl und Wehe der ganzen Menschheit entscheidet (37. 41—43). Dazu kommen die Aufschlüsse über das Reich Gottes, über seine Entstehung, seine Verbreitung, seine Universalität (32. 33. 38), seine künftigen Schicksale, seine letzte Vollendung; die ererbten Anschauungen der Apostel über das messianische Reich mußten bedeutend sich klären; die streitende Kirche, wie sie thatsächlich besteht, stieg bereits in bestimmten Umrissen vor ihren Augen empor. Zugleich war auch ein neuer Schritt weiter zur wirklichen Gründung der Kirche geschehen; denn je mehr die Apostel von der Menge ausgeschieden und in die Offenbarungsgeheimnisse eingeführt wurden, desto näher trat die Verwirklichung der in den Parabeln vom Senfkörnlein und vom Sauerteige ausgedrückten Wahrheiten.

Weiteres Fortschreiten der Scheidung. Wiewohl Jesus im Volke nicht jene Disposition vorfand, die den bisherigen Bemühungen, sowie den Absichten für die Zukunft entsprochen hätte, und deßhalb seine Offenbarungsthätigkeit mehr auf die Apostel concentrirte, zog er sich doch vom Volke nicht gänzlich zurück, sondern machte vielmehr erhöhte Anstrengungen, um es an sich heranzuziehen und zur Erlangung des Heiles zu befähigen. Er gab außerordentliche Beweise seiner Huld und Macht; der Erfolg war aber wieder eine immer weiter sich dehnende Kluft; die Apostel stiegen von Stufe zu Stufe höher empor, während die Führer des Volkes ihrer völligen Verwerfung entgegeneilten.

Die Erzählungen von der Aufnahme Jesu in der Heimat (13, 54 ff.) und von der abergläubischen Meinung des Herodes bezüglich der Person Jesu (14, 1 ff.) können gewissermaßen als Uebergang betrachtet werden; sie bilden Illustrationen zu der in den Parabeln geschilderten verschiedenartigen Aufnahme des Himmelreiches. In Nazareth stößt man sich an der Niedrigkeit der äußeren Verhältnisse Jesu; man erschwingt sich nicht einmal zum Glauben an seine Wundermacht, geschweige, daß man auf Grund ihrer richtigen Deutung sich weiter emporzuringen vermöchte. Bei Herodes erzeugt der Ruf der Wunder Jesu nur abergläubische Furcht im geängstigten Gewissen. Ueberall Aeußerlichkeit; nirgends ein tieferes Verständniß; je näher dem Herrn hinsichtlich der heimatlichen Verhältnisse, desto ferner seinem

göttlichen Reiche, eine für ganz Israel verhängnißvolle Thatsache; „Kein Prophet ist in seinem Vaterlande genehm."

Nach Erwähnung des Eindruckes, den der Ruf Jesu auf den schuldbeladenen Herrscher machte, greift der Evangelist auf die Schuld selber zurück, um auch jetzt wieder von dem Schicksale des Vorläufers aus die Entwickelung weiter zu verfolgen [1]). Die Ermordung des unerschütterlichen Heroldes von Sittenstrenge und Buße, der beim Gastmahle der sündigen Laune zum Opfer fiel, warf einen düstern Schatten auf die Zukunft Israels; die Sicherheit des Erlösers war gefährdet, er zog sich in die Wüste zurück und nahm bei dieser Gelegenheit Veranlassung, die erste Brodvermehrung vorzunehmen. Dieses Wunder, das ohne Zweifel eine symbolische Bedeutung hat und nicht blos den Contrast zwischen dem schwelgerischen Prophetenmörder und dem erbarmungsvollen Erlöser grell hervortreten läßt, sondern auch zu den Wundern während des Wüstenzuges der Israeliten ganz unverkennbar in Beziehung steht, setzte einen erhöhten Beweis der Anhänglichkeit von Seite des Volkes voraus, und war ein erhöhter Beweis der Liebe und Herablassung von Seite des Erlösers, aber der Eindruck desselben, sowie der des unmittelbar darauf folgenden Meerwandelns war doch vorzüglich auf die Apostel berechnet. Alle Umstände, namentlich das einsame Beten des Herrn, deuten darauf hin, daß er etwas Außerordentliches mit ihnen vorhatte, und in der That kam denn auch gerade bei dieser Gelegenheit ihr Messiasglaube zum vollen Durchbruche, so daß sie ihm als Sohn Gottes huldigten (14, 33). Es ist bemerkenswerth, daß Petrus vor allen übrigen seinen Glauben kund that.

Die Menge zeigte nach seiner Landung im Lande Genesar ein ungewöhnliches Vertrauen auf seine heilende Kraft (34—36), aber es war doch vorzüglich nur irdische Hilfe, was sie bei ihm suchten; höher vermochten sie nicht zu steigen. Dagegen waren die Schriftgelehrten und Pharisäer wieder weiter nach abwärts fortgeschritten; wir finden bereits Sendlinge aus Jerusalem, die aus den außer-

---

[1]) Man findet in dieser Wendung einen klaren Beweis, daß der Evangelist durch die Redensart: „In jener Zeit", und ähnliche Ausdrücke keineswegs beabsichtigt chronologische Daten zu bezeichnen, sondern sie vorzüglich nur als Uebergangsformel gebraucht.



ordentlichsten Kundgebungen der Messianität keinen andern Gewinn zu ziehen wußten, als daß sie durch Zänkereien über die geringfügigisten Aeußerlichkeiten ihren eifersüchtigen Widerstandsgeist befriedigten. (Man beachte den Gegensatz zwischen der wunderbaren Speisung und der Anklage wegen des Nichtwaschens der Hände vor dem Essen.) Die Antwort des Herrn war eine scharfe Rüge der pharisäischen Aeußerlichkeit; er wandte sich von ihnen ab mit der Erklärung, daß sie dem selbstgewollten Verderben zu überlassen seien, während er das Volk und die Jünger über die Nothwendigkeit der inneren Heiligung belehrte (15, 1—20).

Die Krise neigt sich ihrem Abschlusse zu. In Israel hatte der Herr seine vorbereitende Heilsthätigkeit entfaltet; nur einzelne Strahlen waren über seine Gränze gedrungen; hat Israel der Bevorzugung sich würdig gezeigt? Bevor das letzte Resultat zu Tage tritt, werden uns am Schlusse dieser Periode noch zwei Ereignisse vorgeführt, die uns in frappantester Weise jenes verschiedene Verhältniß vergegenwärtigen. In Israel bedroht, war der Herr an die Gränzen von Tyrus und Sidon gekommen; hier wird er von einer Heidin als „Sohn David's" um Hilfe angerufen; absichtlich sorgt er dafür, daß sowohl das in manchen heidnischen Gemüthern schlummernde demüthige Vertrauen, als auch die Israel zugedachte Bevorzugung in prägnantester Weise zum Ausdrucke gelangt; eine Brosame von der reichen Tafel ist es, welche die Heidin durch ihr außerordentliches, die härteste Probe bestehendes Vertrauen sich gleichsam erringt, während hernach auf einem Berge die mildthätige Wundermacht des Herrn gegen Israel sich gleichsam stromartig ergießt. Der Heilung aller möglichen Uebel von zahllosen Leidenden folgt eine wiederholte Brodvermehrung und Speisung, so daß die Macht Jesu, die Erbarmung Jesu, und die von ihm zu erwartende Segensfülle gleichmäßig veranschaulichet werden. Und welches ist der Erfolg dieser concentrirten Macht- und Gnadenerweisung, dieses letzten Appells an die verstockte Synagoge? Beim Volke immer das alte Staunen; jene aber, die an der Spitze stehen, die Pharisäer mit den Sadduzäern treten heran und begehren ein Zeichen vom Himmel, um ihn zu versuchen. Hiemit haben sie selbst ihr Urtheil gesprochen; die Sünde gegen den hl. Geist ist vollendet; der Heiland weist neuerdings hin auf das Jonaszeichen und verläßt sie (16, 1—4).

Dritte Periode (16, 5—25). Die Verwerfung der Synagoge ist entschieden; aber bereits ist ein neues Israel im Entstehen begriffen, dessen Stammhäupter die Apostel sind.[1]) Der Heiland befaßt sich nun fast ausschließlich mit ihrer Heranbildung und mit der Gründung der neuen Kirche; aber mit den Fortschritten der Apostel gehen die Erörterungen mit den alten Gewalthabern Hand in Hand, bis sie zuletzt in die Gerichtsreden auslaufen, und die bereits angedeutete Uebertragung des messianischen Reiches an die heidnischen Völker öffentlich und feierlich proclamirt wird. Wir können diese Periode als Periode der von dem Vorläufer angekündigten Worfelung und Tennenreinigung (3, 12) oder als Periode der vollendeten Krise bezeichnen. Die Offenbarung wird in dieser noch esoterischer als in der vorhergehenden, und tritt wieder in ein neues Stadium, insoferne sie nämlich die innere Beschaffenheit des Reiches Gottes betrifft, während sie in der zweiten vorzüglich auf Belehrungen über die Aufnahme und Verbreitung desselben Bezug hatte. Auch der Beruf der Jünger erscheint in einem neuen Lichte; während sie in der ersten Periode hauptsächlich als Vorbilder und Herolde sittlicher Regeneration (5, 13 ff.), in der zweiten als die in alle Geheimnisse des Reiches Gottes eingeweihten Lehrer (13, 11. 52) dargestellt wurden[2]), werden sie nun als Gewalthaber, als Träger übernatürlicher Gerichtsbarkeit bezeichnet. Wir können 2 Abschnitte unterscheiden: 16, 5—20, und 21—25. Erster Abschnitt. Zwischen dem alten und neuen Israel soll sich eine unausfüllbare Kluft bilden; daher warnt der Herr vor allem die Apostel vor jeder geistigen Kommunikation mit den Pharisäern, wobei der Zweck der vorausgegangenen großen Wunder offen zu Tage tritt; Jesus beherrscht die ganze Natur und ist daher wohl im Stande, ihnen die nöthige Unabhängigkeit zu verschaffen (16, 5—12). Diese Losscheidung ist aber nur die negative Bedingung zur Grundlegung des neuen Reiches; es muß eine positive hinzukommen; die Apostel müssen auch

[1]) Die Gründung einer neuen Kirche mittelst der Apostel war von Anfang an beschlossen und vorbereitet. Hätten die jüdischen Behörden an Christus geglaubt, so wäre ihnen nichts übrig geblieben, als mit Niederlegung ihrer Aemter der Gerichtsbarkeit der Apostel sich zu unterwerfen.

[2]) Man vergleiche den Schluß der Parabeln 13, 52 mit dem Schlusse der Bergrede 7, 24 ff.

zu dem Volke in Gegensatz treten, sie müssen über dasselbe sich erheben durch das bewußte und entschiedene Bekenntniß der Messianität Jesu. Das auf dem Meere bei nächtlicher Weile vom überwältigenden Eindrucke der vorausgegangenen Wunder gleichsam erzwungene Bekenntniß (14, 33) war nicht genügend; in ruhiger Stimmung, fern vom Schauplatze so vieler Großthaten, in der Nähe der heidnischen Völker (bei Cäsarea Philippi), in bewußtem Gegensatze zu den herrschenden Volksmeinungen (16, 13—15) sollten sie ihre Ueberzeugung aussprechen. Petrus, der bereits auf dem See zuerst und zumeist seinen Glauben bekundet hatte, macht von oben erleuchtet das große Bekenntniß, und sofort nach dieser Kundgebung übernatürlichen Glaubens wird er zum Fundamente der Kirche bestimmt. Sie soll patriarchalisch sein und von oben beginnen; der erste Schritt zu ihrer Constituirung ist die feierliche Gewährleistung hierarchischer Vollgewalt, die Sanktionirung des Principes des Katholizismus.

Christus ist nun damit beschäftigt, die Apostel mit der inneren Natur des übernatürlichen Reiches mehr und mehr bekannt zu machen und zwar vor allem in das Grundgeheimniß der neuen Ordnung, in das Geheimniß des Kreuzes sie einzuweihen. Andeutungen darüber hatte der Heiland bereits früher gegeben (so oft er vom hohen Berufe der Jünger sprach, wie K. 5 und 10, bezeichnete er ihn als Leidensberuf); aber wie die Apostel erst jetzt das Christusbekenntniß mit aller Bestimmtheit ablegten, so wurde ihnen auch jetzt erst mit klaren Worten der bevorstehende Kreuzestod angekündet, theils weil der feste Christusglaube dieser Enthüllung vorangehen mußte, theils weil erst nach dem vollem Bruche mit den Volksführern der Gang der Entwickelung direkt in die Kreuzesstraße einlenkte und die Apostel selbst bereits einen Blick in den Abgrund des auf Gottesmord abzielenden jüdischen Verderbens gethan hatten. Es durfte aber auch nach dem Christusbekenntnisse die Enthüllung dieses Geheimnisses nicht länger vorenthalten werden, sollten die glänzenden Messiashoffnungen nicht jeder fernern Belehrung über die Natur des Gottesreiches den Weg versperren; denn der ganze dasselbe betreffende Unterricht beruht auf dieser Grundlage.

Es ist bemerkenswerth, daß der Leidensruf zuerst in Nordperäa, am äußersten Ende des Landes, beginnt und dann immer näher rückt, indem er sich von Zeit zu Zeit wiederholt, zunächst in Galiläa (17, 12. 21 f.), dann auf dem Wege nach Jerusalem

(20, 17), in Bethanien (26, 12), und endlich in Jerusalem in der Nacht vor dem Leiden (26, 31 f.). Diese Thatsache läßt sich im Hinblicke auf den Contrast der erwähnten Offenbarung mit den menschlichen Anschauungen und Erwartungen, sowie auf die Disposition der Apostel leicht erklären. Schon die erste Ankündigung gibt dem Fürsten der Apostel Veranlassung, seine nur allzumenschliche Anschauungsweise aufzudecken, dem Herrn aber, das allgemeine Grundgesetz des Reiches Gottes mit aller Schärfe hervorzuheben, aber zugleich auch die Herrlichkeit der auf das Leiden folgenden Vergeltung in Erinnerung zu bringen (6, 22—28). Die Verklärung auf dem Berge (17, 1 ff.) soll dann den erlesensten Aposteln — denselben, die später Zeugen der Angst auf dem Oelberge zu werden bestimmt waren, — ein Bild der künftigen Herrlichkeit vergegenwärtigen, aber nur zu dem Zwecke, daß sie auf treue Hingabe (17, 5) und auf Leiden sich gefaßt hielten, wie denn auch sogleich wieder die Hinweisung auf den Tod und die Auferstehung erfolgte; wie es dem Elias (Johannes) ergangen, so werde es auch dem Menschensohne ergehen (9—12). Wir sehen aus diesem Vorgange, daß Jesus auch unter den Aposteln eine Ausscheidung vornahm. Gleichwie er seinen Jüngern verboten hatte, das Christusgeheimniß den Uebrigen mitzutheilen, befiehlt er jetzt den Bevorzugten unter den Jüngern, das ihnen Anvertraute für jetzt geheim zu halten; höhere Mittheilungen setzen eine entsprechende Disposition voraus; sonst können sie zum Verderben gereichen.

Die ferneren Belehrungen über das Reich Gottes wollen wir nur kurz berühren. Vor allem ist es ein außerordentlicher G l a u b e, den Christus bei den Aposteln als den Grundvesten der Kirche voraussetzt, daher der scharfe Tadel gegen die Jünger, welche einen Besessenen nicht zu befreien vermochten, wobei zugleich hingewiesen wird auf die Macht des Gebetes und des Fastens als einer besondern Uebung und Erprobung des Glaubens (14—20). Nach erneuertem Leidensrufe gibt die Einforderung der Tempelsteuer Christus Veranlassung das Verhältniß der Kindschaft Gottes, die damit verbundene höhere Freiheit, welcher die Natur selbst dienstbar werden muß, und die besondere Auszeichnung Petri zu veranschaulichen (23—26). Den falschen Vorstellungen, welche eine unrichtige Auffassung dieser erhebenden Wahrheiten allenfalls hervorrufen konnte, wird sogleich vorgebeugt durch die Belehrungen,

zu welchen die Frage der Jünger über den Vorrang im Reiche Gottes Veranlassung gibt. Nicht stolze Erhebung, sondern demüthige Kindeseinfalt ist die Grundbedingung der Aufnahme in das Reich Gottes (18, 1—4). Daran knüpfen sich weitere Aufschlüsse über das gegenseitige Verhältniß der Bürger des Reiches Gottes; Jesus zeigt, wie hoch er die Kleinsten und Geringsten stellt, wie erbarmungsvoll er zu den ärmsten Sündern sich herabläßt, wie nothwendig es demnach ist, Niemanden zu verachten, keinem Aergerniß zu geben, vielmehr die Fehlenden auf schonende Weise wieder zu gewinnen. Das gegenseitige Verhältniß wird noch mehr beleuchtet durch die Hinweisung auf die kirchliche Auktorität, auf die hierarchische Gerichtsbarkeit, auf die Macht der Eintracht und Gemeinschaft in Christus, und auf die Nothwendigkeit der Versöhnlichkeit (5—35).

Die Wanderung in das Gebiet von Judäa (19, 1) bringt, wie schon bemerkt, keine Unterbrechung in den Gang der inneren Entwickelung. Die Frage der Pharisäer über die Entlassung der Gattin, die nur aus böser Absicht gestellt wird, veranlaßt den Heiland, auf die Heiligkeit der Ehe hinzuweisen und sodann den Jüngern den hohen Werth der freiwilligen, aus übernatürlichen Gründen beobachteten Ehelosigkeit anzudeuten. Daraus ergibt sich die wichtige Lehre, daß es im Reiche Gottes über das Gebotene hinaus noch Räthe gibt, die nur erwähltere, nach Vollkommenheit strebende Seelen zu beobachten haben (3—12). Diese Lehre wird nach einer nochmaligen Anempfehlung kindlicher Einfalt und Demuth (13—15) mehr vervollständigt durch die einem reichen Jünglinge ertheilte Antwort: „Willst du vollkommen sein, so gehe, verkaufe was du hast ꝛc.“, und die darauf folgende Empfehlung der freiwilligen Armuth, wobei zugleich aus Anlaß einer Frage des Petrus auf die herrliche Belohnung hingewiesen wird, die zunächst den Aposteln und dann auch allen Uebrigen, die gleich ihnen alles verlassen haben, dort vorbehalten ist (16—30). Damit aber keine Selbstüberhebung eintrete, weist der Erlöser (20, 1 ff.) hin auf das freie Schalten und Walten seiner Gnade in der Parabel von den Arbeitern, die übrigens wahrscheinlich auf die Berufung der Heiden Bezug hat.

Noch ist der Geist des Reiches Gottes von den Anhängern Jesu nicht vollständig erfaßt; noch immer flieht der Blick vor dem

Kreuze, um in der Herrlichkeit zu ruhen. Kaum hatte er auf dem Wege nach Jerusalem die Weissagung des Leidens erneuert, als die Mutter der Söhne des Zebedäus und diese selber durch die Bitte, welche sie vorbrachten, diesen Mangel an völlig geläuterter Erkenntniß und Gesinnung an den Tag legten, worauf der Heiland durch den Unwillen der übrigen Apostel veranlaßt die Nothwendigkeit der Selbsterniedrigung darlegte und unter Hinweisung auf sein eigenes Beispiel zugleich die stellvertretende Bedeutung seines Leidens andeutete (17—28).

Die Heilung zweier Blinden bei Jericho dient bereits als Ueberleitung zum Einzug in Jerusalem. **Blinde** sind es wieder, die Jesus als Sohn Davids begrüßen. Jesus beleuchtet seinerseits durch sein Verhalten gegen die Elenden die den Jüngern soeben ertheilte Lehre, und beweist, daß man in ihm, dem Sohne Davids, einen milden Friedensfürsten finde, wie er denn als solcher bald darauf in Jerusalem einzieht. Die Menge dagegen hat mehr Sinn für das äußere Gepränge; möglich, daß manche anfangs an der Benennung: „Sohn Davids" Anstoß nahmen; jedenfalls aber trug der Eindruck, den das Wunder machte, dazu bei, daß beim Einzuge alle dem Sohne Davids desto freudiger huldigten.

Zweiter Abschnitt (21—25). **Der feierliche Einzug in Jerusalem** bildet den Culminationspunkt der speciell an Israel gerichteten Offenbarung. Jesus zieht ein als **Sohn Davids**, um in der davidischen Königsstadt die Huldigung Israels, die Huldigung des Volkes und der Behörden entgegen zu nehmen. Die Art und Weise seines Einzuges ist eine symbolische Veranschaulichung des ganzen Charakters seines messianischen Königthums; er erscheint als Friedensfürst und erfüllt so die diesbezügliche Weissagung des Propheten (21, 4 f.). War auch Jerusalems Schicksal durch seine unempfängliche Gesinnung bereits entschieden, so wollte er doch durch diesen Einzug zeigen, was ihm als Messias gebühre, und was Israel von ihm zu erwarten habe; die letzte feierliche Aufforderung zur Umkehr durfte nicht unterbleiben. Allein der Erfolg entsprach ganz der bisherigen Haltung.

Die Schaar der Jünger bereitet ihm einen Triumph, aber die Hauptstadt zeigt sich ihm fremd; das Heiligthum ist durch niedrigen Schachergeist entweiht, und die Behörden ärgern sich über die Huldigungsrufe, die aus dem Munde der Kinder erschallen. Die

„Tochter Sion's" versagt ihrem König die Anerkennung, und die Folge davon ist das Gericht, das nun stufenweise klargelegt wird. Zuerst wird die Verwerfung der Nation in symbolischer Weise angekündet durch die Verfluchung des unfruchtbaren Feigenbaumes (vgl. 21, 19 mit Luk. 13, 6 ff.). Eine deutlichere Erklärung veranlaßt sodann die von den Ersten der Priesterschaft und den Volksältesten ausgehende Aufforderung, über den Ursprung der Machtbefugnisse, die er sich beilegt, Rechenschaft zu geben (23). Die Antwort Jesu zeigt das Unberechtigte dieser scheinbar berechtigten Forderung. Die Behörden sollten ebenso wie das Volk allmälig durch Benützung der successiven Gnadenerweisungen zur vollen Erkenntniß des Messias gelangen; aber sie haben schon gleich anfangs, dem Vorläufer gegenüber, einen schlechten Willen gezeigt und konnten daher nur immer weiter in der Verblendung fortschreiten. Diese Wunde berührt Jesus durch seine Frage über den Ursprung der Johannestaufe; ihre Antwort ist nur eine Kundgebung ihrer verkehrten Gesinnung und Jesus schuldet ihnen daher keine weitere Erklärung über seine Messianität. Dagegen zeigt er, eben mit Rücksicht auf ihr Benehmen gegen Johannes, daß mit Recht die Zöllner und Buhlerinnen vermöge ihrer Bußfertigkeit im Reiche Gottes ihnen vorangehen; daran schließt er, indem er in einer Parabel proleptisch auf die letzte Frucht ihrer Verstocktheit, auf seinen Tod nämlich, hinweist, die definitive Erklärung, daß das Reich Gottes durch ihre Verschuldung von der jüdischen Nation hinweggenommen und auf andere Völker übertragen werden soll. Derselbe Gedanke ist ausgedrückt in der Parabel vom königlichen Hochzeitsmahle, jedoch mit der weitern Belehrung, daß die Berufung zum Reiche Gottes zwar unterschiedslos erfolge und keine Verdienste voraussetze, aber eine treue Mitwirkung mit der angebotenen Gnade erheische.

Die Pharisäer, die sich durch die Reden des Herrn getroffen fühlten, verbanden sich mit den andern Parteien, um ihn durch verfängliche Fragen in die Schlinge zu locken oder wenigstens zu Schanden zu machen, ein neuer Beweis ihrer unaufrichtigen, dem messianischen Heile geradezu widerstrebenden Gesinnung. Jesus vereitelte durch schlagende Antworten ihre arglistigen Pläne, legte aber auch seinerseits eine Frage vor, nicht etwa blos um sie in Verlegenheit zu bringen, sondern um zu zeigen, wie wenig sie in der jetzt so brennenden Messiasfrage sich umgesehen, und wie weit

sie, die soeben über die Benennung „Sohn David's“ sich geärgert, davon entfernt seien, sich zur Anerkennung seiner göttlichen Würde zu erschwingen. Sie mußten verstummen; das Selbstgericht war an ihnen vollzogen. Jetzt aber wendet sich der Erlöser an das Volk und an die Jünger, und beginnt jene vernichtende Strafrede, in welcher er im diametralen Gegensatze zu dem vielfach wiederholten „Selig“ der Bergpredigt ein vielfach wiederholtes Wehe über die Schriftgelehrten und Pharisäer ausspricht, weil sie das gerade Gegentheil von den in der Bergpredigt aufgestellten religiös-sittlichen Forderungen an sich darstellen (K. 23). Sie sind nicht das Salz der Erde, sondern verbreiten Verderben über Land und Meer (15); sie sind nicht das Licht der Welt, sondern thörichte und blinde Führer (16 ff.). Sind die Apostel selig zu preisen, weil sie als Martyrer in die Fußstapfen der Propheten treten (5, 12), trifft hingegen sie das Wehe als Nachfolger und Genossen der Prophetenmörder (29—33). Die Mahnung des Vorläufers (3, 7) war vergeblich, daher jetzt das verurtheilende Wort: „Schlangen, Otterngezücht, wie werdet ihr dem Gerichte der Hölle entrinnen“ (33). Anstatt der Segnungen der Patriarchen theilhaftig zu werden, treten sie in Solidarität mit den Prophetenmördern von Anbeginn, und tragen den Fluch alles gerechten Blutes, das geflossen (34. 35). Ein so furchtbares Gericht trifft dies verkehrte Geschlecht, trifft das verstockte Jerusalem. Mit der Drohung: „Euer Haus wird euch öde gelassen werden“, verläßt Jesus den Tempel.

Im engern Kreise der Jünger gibt dann Jesus, nicht mehr in Form der Drohung, sondern in Form der Belehrung weitere Aufschlüsse über seine Parusie, über die Zerstörung der Stadt und des Tempels, und über das allgemeine Gericht, das nach prophetischer Art dem Untergange Jerusalems nahe gerückt erscheint. Aber hier wie überall treten die ethischen Motive hervor; nirgends wird der müßigen Neugierde Rechnung getragen; daher werden die Gerichtsreden untermischt mit Ermahnungen zu immerwährender Wachsamkeit, denen durch mehrere Gleichnisse Nachdruck verschafft wird.

In diesem letzten Abschnitte sehen wir die stetig fortschreitende Offenbarung auf die passendste Weise ihrer Vollendung entgegengeführt, insoweit dies vor der Vollbringung des Erlösungsopfers geschehen konnte. Die Verwerfung der Synagoge ist klar ausgesprochen, die Motivirung derselben bedarf keiner weitern Ergänzung;

die Vertreter des Volkes haben bewiesen, daß sie alle Anknüpfungspunkte von sich stoßen und nur auf den Sturz des Erlösers es absehen; die furchtbare Blutschuld, die bereits in den Horizont tritt, bringt Fluch und Verderben über die Nation und ihre Hauptstadt; der Tempel ist entweiht und kann darum nicht länger die Cultusstätte bleiben. Hiemit ist von selbst klar, daß das Himmelreich andern Völkern anvertraut werden muß; darum wird auch die Berufung der Heiden jetzt ausdrücklich und unzweideutig angekündet. Die Universalität des Christenthums tritt uns in ihrer vollendeten Gestalt entgegen. Der Haß gegen die Apostel und die von ihnen hervorgerufene antagonistische Scheidung wird auf alle Völker sich erstrecken (24, 9 f.); das Evangelium vom Reiche wird in der ganzen Welt gepredigt werden, zum Zeugniß allen Völkern; dann erst tritt die Vollendung ein. Das letzte Gericht ist ein Universalgericht, bei dem kein nationaler Unterschied, sondern nur das persönliche Verdienst in Betracht kommt (24, 30 f.; 25, 31 ff.). Die Engel sammt allen Elementen der Natur werden bei der Vollendung der menschlichen Geschichte concurriren, bei welcher das von Anbeginn Bereitete seinen Abschluß erreicht (25, 34) und die im Leben vollzogene Scheidung der Menschheit auch äußerlich in die Erscheinung tritt mit ewig dauernder Verschiedenheit des Looses. — Was die Person des Erlösers betrifft, tritt in diesem Abschnitte besonders der Richter und König uns entgegen. Als König feiert er seinen Einzug, und als König, in dessen Dienste Himmel und Erde stehen, ladet er die Auserwählten ein zur Besitznahme des Reiches; gewiß nicht zufällig ist 25, 34. 40 diese sonst nicht übliche Bezeichnung des Menschensohnes den Gerechten gegenüber gewählt. — Die Apostel erscheinen auch hier wieder als die auserlesenen Träger der Offenbarung, die besonders belehrt, aber auch besonders ermahnt werden, und als die Hauptfaktoren der künftigen Weltgeschichte (24, 9. 14).

Wenn manche rationalistische Kritiker 25, 31—46 als Zusatz betrachten und nur auf die nicht bekehrten Heiden beziehen, so vergessen sie ganz, wie schön gerade dieses Stück mit dem Schlusse der Pastoralinstruktion (10, 40—42) harmonirt. Die Bezeichnung „Brüder" (25, 40) gebraucht Jesus nur von seinen Jüngern oder Anhängern.

III. Die Vollendung (Leiden und Auferstehung 26—28). Wir können auf den Inhalt dieses Theiles, welcher der ganzen

evangelischen Entwickelung die Krone aufsetzt, aus Mangel an Raum nicht weiter eingehen. Nur Einiges, was unser Evangelium besonders charakterisirt, soll bemerkt werden. In der Leidensgeschichte wird dem Zwecke des Evangelisten entsprechend vorzüglich die officielle Verwerfung des Messias durch die jüdischen Behörden und die ganze Nation, sowie die daraus entspringende Selbstverwerfung des Judenthums ersichtlich gemacht. Die Vorsteher der Priesterschaft und die Volksältesten haben von vornherein den Untergang des Erlösers beschlossen und suchen daher nicht den wahren Thatbestand zu ermitteln, sondern falsche Zeugenaussagen zu gewinnen. Unter den verleumderischen Anschuldigungen wird eine namentlich hervorgehoben, der die Verdrehung eines Ausspruches Jesu über den „Tempel" zu Grunde lag. Diese Anschuldigung beweist, wie tief der betreffende Ausspruch in die Gemüther einschnitt; die Verblendeten ahnten ohne Zweifel einen tiefern Sinn, suchten aber um jeden Preis die Verwirklichung zu verhindern, weil sie von dem neuen geistigen Jerusalem mit seinem mystischen Tempel nichts wissen wollten; und es ist merkwürdig, daß sie gerade durch ihr Bemühen, die Verwirklichung zu hintertreiben, dieselbe herbeiführen halfen.

Jesus läßt die verleumderischen Anklagen unbeantwortet, weil sie sich selbst widerlegten und, aus Bosheit entsprungen, keine Beantwortung verdienten. Da erhebt sich aber der Hohepriester und beschwört ihn zu erklären, ob er Christus, der Sohn Gottes sei. Wie der Hohepriester und die Synedristen das Verhältniß des Messias zu Gott sich dachten, bleibt gleichgiltig; sie wußten aber wenigstens annäherungsweise, wie Jesus es darstellte, und in diesem Sinne wurde die Frage gestellt. Die Anerkennung der göttlichen Würde Jesu forderte empfängliches Eingehen auf seine successiv höher steigende Offenbarung, und eine besondere übernatürliche Erleuchtung (16, 17), welcher die Benützung der ersten Gnaden den Weg bahnen sollte. Daher hatte es Jesus, wie bereits bemerkt wurde, im Allgemeinen unterlassen, direkt von derselben zu sprechen, und seinen Jüngern die Bekanntmachung seiner Christuswürde verboten (16, 20), um nicht statt des Heiles das Verderben der Zuhörer herbeizuführen. Jetzt aber ist die Zeit dieser Oekonomie zu Ende; die schlechte Gesinnung und die daraus entspringende Opposition haben den Höhepunkt erreicht; direkt stellt der Hohepriester, als Vertreter der Synagoge, die todbringende Frage, und

direkt wird sie von Jesus beantwortet, und zwar unter Hinweisung auf die von jetzt an beginnende Verherrlichung, weil diese eben aus der Erniedrigung hervorgeht (26, 64). Hiemit ist das Schicksal der Synagoge entschieden. Christus wird als Gotteslästerer des Todes schuldig erklärt, und es erfolgt im Angesichte des Synedriums die gräßlichste Verhöhnung seiner Messiaswürde, insbesondere seines Prophetenthums (65—68).

Zur officiellen Verleugnung der göttlichen Würde Jesu und seines Prophetenthums kommt die ebenso officielle Verleugnung seines messianischen Königthums. Die Synedristen halten in der Frühe eine Berathung über die Herbeiführung seines Todes und beschließen, ihren König, die Hoffnung und den Ruhm Israels an die Heiden auszuliefern. Der Zwischenfall mit dem Verräther Judas dient dazu, die Tiefe ihrer Verkommenheit und Böswilligkeit noch mehr an das Licht zu bringen. „Was geht das uns an? Siehe du zu!“ Diese Antwort zeigt so recht, daß es ihnen nicht um Gerechtigkeit, sondern einzig nur um den Untergang des Unschuldigen zu thun ist. In dem Schicksale des unseligen Verräthers und in der Verwendung des Blutgeldes zum Ankaufe eines Begräbnißplatzes für die Fremden sehen wir die Zukunft Israels und des Heidenthums präformirt.

Jesus erklärt sich vor Pilatus ebenso offen über sein Königthum, wie er sich früher vor dem Synedrium über seine Würde als Gottessohn erklärt hatte. Der heidnische Richter nimmt Anstand, den Angeklagten zu verurtheilen, wählt aber einen Ausweg, welcher die Nation als solche in die Alternative bringt, entweder für ihren messianischen König sich zu erklären, oder einen Aufwiegler und Mörder ihm vorzuziehen. Auch da ereignet sich wieder ein charakteristischer Zwischenfall in Folge eines Traumgesichtes der Gemahlin des Pilatus. Eine dunkle Ahnung erfaßt die heidnischen Gemüther, während die Wächter der Offenbarung gegen die aus derselben zu schöpfende Erkenntniß sich positiv sträuben, und es ist merkwürdig genug, daß die Frau des heidnischen Richters die Rechte des Familienverhältnisses dazu benützt, um ihren Gemahl vor dem furchtbaren Frevel eines offenbaren Justizmordes zu warnen, während die jüdischen Gewalthaber ihre amtliche Stellung mißbrauchen, um das Volk in den allerfurchtbarsten Frevel hineinzuhetzen. Nicht zufrieden damit, ihren König öffentlich und feierlich

zu verwerfen, verlangen sie gegen den Willen des Heiden geradezu seine Kreuzigung, und während der römische Richter voll Entsetzen die Blutschuld von sich abzuwälzen bemüht ist (24), rufen sie in der äußersten Verblendung das Blut des Gottessohnes geradezu über sich und ihre Kinder herab (25). Sie haben also in der That das messianische Reich von sich gewiesen und dessen Segnungen für sich in Fluch verwandelt. Die nichtswürdige Verhöhnung des messian. Königthums durch die römischen Soldaten (27 ff.) geht zwar von Heiden aus, fällt aber zuletzt demselben Synedrium zur Last, das die analoge Verhöhnung des messianischen Prophetenthums zu verantworten hatte.

Am allerschlimmsten äußert sich die Verworfenheit des Judenthums auf dem Kalvarienberge durch den satanischen Hohn, mit welchem die dort Anwesenden, und zwar wieder insbesondere die Repräsentanten der Nation das Opfer ihres Hasses überschütteten. In ihren Aeußerungen treten die eigentlichen Motive zu Tage, die sie zur blutigen Verfolgung des Erlösers bestimmt hatten: sein geheimnißvoller Ausspruch über Zerstörung und Wiederaufbau des Tempels, seine Würde als Gottessohn und König von Israel, und seine heilbringenden Wunder, die in ihren Herzen nur Neid und Groll erregt hatten.

Der Schmerzensruf Jesu über seine Verlassenheit (27, 46) steht unstreitig in Beziehung zum vermessenen Trotze gegen Gott, dieser Hauptsünde des Judenthums, in der es seinen Untergang gefunden. Die Anwesenden erwiedern ihn mit herzlosem Hohne, und zwar muß jetzt auch noch Elias zum Spotte dienen, auf daß alles, was messianische Bedeutung hat, in den Koth gezogen werde. Der übrigen Worte des Gekreuzigten gedenkt Matthäus nicht; denn er hat bereits genug gesagt, um die Worte des Herrn über den von den Bauleuten verworfenen Stein (21, 42) als erfüllt zu bezeichnen. Dagegen ist er ausführlicher in Aufzählung der wunderbaren Ereignisse, welche den Tod Jesu begleiteten und unzweifelhaft andeuteten, daß der verworfene Stein zum Eckſteine geworden. Ueber die ganze Natur, selbst das Todtenreich nicht ausgenommen, erstreckt sich die Macht des Gekreuzigten; die Bestimmung des Tempels und des mosaischen Gottesdienstes ist erfüllt (Zerreißung des Tempelvorhanges), das Judenthum hat seine Bedeutung verloren. Der Eindruck, den jene wunderbaren Ereignisse bei den Zuschauern hervorbringen, deutet auf den Weg, welchen die Eroberungen des siegreichen Kreuzes nehmen werden; der heidnische Hauptmann

und seine Leute rufen erschüttert: „Wahrhaftig, dieser war Gottessohn." Die Vorsteher der Priesterschaft und die Schriftgelehrten hingegen spielen ihre Rolle zu Ende; sie stellen Jesus noch immer als Betrüger hin und verlangen von Pilatus eine Grabwache. Ohne Zweifel regte sich in ihnen von Anfang an eine geheime Furcht, die sie auf dem Kalvarienberge durch ihren lauten Spott auf den Gekreuzigten zu übertäuben suchten und dann durch die Aufstellung der Grabwache gegenstandslos zu machen sich bemühten.

Auch bei der Auferstehungsgeschichte verliert Matthäus die Synagoge nicht aus dem Auge. Die 28, 2—4 beschriebene Scene veranschaulicht in trefflichster Weise die siegreiche Macht des Erlösers und die Vernichtung aller Anschläge der feindlichen Behörden, die kurz zuvor angesichts der tiefen Verlassenheit des Gekreuzigten einen so herausfordernden Uebermuth an den Tag gelegt hatten. Sie erreichten durch die Grabwache nichts anderes, als daß sie sowohl die Auferstehung selbst, als die Voraussagung derselben bestätigten. Nachdem sie vorgegeben, Lüge und Betrug von Seite der Jünger verhindern zu wollen, nehmen sie nun selbst zu solchen Mitteln die Zuflucht und bekunden so die völlige Entwürdigung und moralische Vernichtung der Synagoge. Warum Matthäus die Erscheinungen des Auferstandenen, welche den Aposteln in Jerusalem zu Theil geworden, übergeht und seinen Blick sogleich auf Galiläa wirft, ist bereits früher (a. a. O. S. 584) erwähnt worden. Daß er dessen ungeachtet wenigstens der Frauen gedenkt, die zum Grabe eilten und den Auferstandenen sahen, hat einen mehrfachen Grund. Die Erscheinung, welche diese in Jerusalem hatten, konnte berichtet werden, ohne irgendwie den Gedanken nahezulegen, daß Jerusalem als Centrum des neuen Reiches zu gelten habe und demselben ein jüdisch-nationales Gepräge verleihe; sie weist sogar selbst in ganz merkwürdiger Weise auf Galiläa hin; der Auftrag des Engels, die Apostel nach Galiläa zu bescheiden (7) wird vom Heiland ausdrücklich wiederholt (10) und zugleich wird V. 7 ein früherer gleichlautender Ausspruch des Herrn (26, 32) in Erinnerung gebracht. Ueberdies dient die Erscheinung zur Entkräftung des vom Synedrium ausgestreuten falschen Gerüchtes, als hätten die Jünger den Leichnam Jesu gestohlen. Sie bestätigt endlich die im Evangelium stets wiederkehrende, das judaistische Messiasideal vernichtende Wahrheit, daß der Heiland gerade zu den Schwachen und Demüthigen sich

herabläßt und zwar desto huldvoller, je frecher der menschliche Hochmuth mit den ihm zu Gebote stehenden Machtmitteln gegen ihn anstürmt, und je stärker und furchtbarer er seinerseits in der Vernichtung der Anschläge seiner Widersacher sich erweist. (Man beachte die Gegensätze: Prae timore etc. — Nolite timere vos; Avete; nuntiate fratribus meis.)

Die Erscheinung in Galiläa (16—20) charakterisirt sich nicht durch Familiarität, wie die eben besprochene, sondern durch außerordentliche Feierlichkeit. Der Grund hievon liegt in ihrer Bestimmung und bedarf keines weitern Nachweises. Der Evangelist reiht, seiner Methode Gegensätze sich einander beleuchten zu lassen getreu, den Bericht über dieselbe unmittelbar an die Erzählung von den Intriguen des Synedriums. Die Synagoge verheimlicht die Wahrheit, sie betrügt das Volk absichtlich um das messianische Heil und hat forthin keinen Anspruch auf Auktorität. Dagegen werden die Apostel auf einem Berge in Galiläa mit übernatürlicher Auktorität, mit allumfassenden jurisdiktionellen Vollmachten ausgerüstet und an alle Völker der Erde gesandt, um die neue Weltkirche zu bilden, in welcher Christus lebt und wirkt bis an's Ende der Zeiten.

So ist die Entwickelung an dem Ziele angelangt, dem sie in consequenter Fortbewegung von Anfang an zusteuerte. Es ist fürwahr ein und derselbe Gedanke, der das ganze Evangelium durchzieht. Was am Ende hervortritt, wird bereits im Beginne leise angedeutet und erscheint dann allmälig in desto klarern und bestimmtern Umrissen, je näher es der endgiltigen Verwirklichung kommt. Wenn der Rationalismus im Plane des Erlösers eine nicht vorgesehene, sondern durch die Umstände abgerungene Schwenkung zu entdecken glaubt, so beweist er nur, daß er für die bewußte, allmälig fortschreitende, das Höhere im Niedern vordeutende und vorbereitende Pädagogik des Herrn kein Verständniß besitzt und eine unüberwindliche Scheu hat, dem Erlöser eine Weisheit zuzutrauen, welche der des modernen Kritikers gleichkommt oder sie gar überbietet. Und wenn derselbe Rationalismus das Matthäus-Evangelium mit seinem feinen, einheitlichen, consequent durchgeführten Pragmatismus aus Zusammenstoppelungen, und noch dazu aus entgegengesetzten Anschauungen hervorgehen läßt, so bleibt er den Beweis der Möglichkeit ebenso schuldig, wie wenn er die Entstehung der katholischen Kirche, dieses so großartigen, so einheitlichen, in seiner Art ganz einzigen Organismus aus unversöhnlichen Parteiungen in der Urkirche unter dem Drucke der Verfolgungen ableitet.

Recensionen.

Des heiligen Hippolytus von Rom Commentar zum Buche Daniel. Ein literärgeschichtlicher Versuch von Otto Bardenhewer, Doctor der Philosophie und Theologie, Priester der Erzdiöcese Köln. Freiburg, Herder, 1877, SS. IV u. 107. 8°. Pr. 2 M.

Hippolytus lebte in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts und war ein Schüler des hl. Irenäus. Eusebius (h. e. 6, 20) und Hieronymus (ep. 70 ad Magn.) sagen, er sei Bischof gewesen, ohne Näheres über seinen Sitz und seine Wirksamkeit anzugeben; mehrere griechische Schriftsteller heißen ihn römischen Bischof. Es ist auch kaum mehr ein Zweifel, daß er dieß gewesen ist, aber im Gegensatz zum rechtmäßigen Papste Kallistus (217—222). Zum kirchlichen Rigorismus geneigt konnte er sich weder mit Zephyrinus (203—217), noch mit Kallistus befreunden; Beiden weiß er schlimme Dinge vorzuwerfen, sicher vom Parteistandpunkte verblendet. Döllingers Schrift „Hippolytus und Kallistus" (Regensb. 1853) verbreitet Licht über diese Verhältnisse [1]). Das Schisma des Hippolytus nahm bald ein Ende; als nämlich des Kallistus Nachfolger Pontianus und mit ihm der Gegenpapst Hippolytus um des Glaubens willen nach Sardinien verbannt worden war, scheint eine Versöhnung eingetreten zu sein. Beide starben als Martyrer um 235. Des Hippolytus kirchlicher Gedächtnißtag ist der 22. August.

---

[1]) Für ganz und gar sicher braucht man freilich Döllingers Beweisführung nicht zu halten, daß der hl. Hippolytus der Verfasser der Philosophumena und der Ankläger des Kallistus sei. Hier ist nur die jetzt gangbare Meinung beibehalten. Es soll mich freuen, wenn nächstens in dieser Zeitschrift, wie Bd. I. S. 647 angedeutet ist, die Hippolytusfrage besprochen wird.



Trotz seiner Mängel erscheint Hippolytus als bedeutender Mann. Es fehlte ihm weder Eifer für die Kirche Gottes, noch Gelehrsamkeit, noch schriftstellerisches Talent. Er war zu seiner Zeit vielleicht der bedeutendste Theologe des Abendlandes. Unter seinen zahlreichen Schriften sind besonders die exegetischen bemerkenswerth. Er hat die meisten biblischen Bücher, und zwar bereits in der Weise ausführlicher Commentare erklärt. Freilich klammert er sich dabei nicht gerade an jeden Satz und Buchstaben, sondern sucht in einem freieren Ueberblicke ganze größere Theile zu erläutern. Obwohl ihn der gleichzeitige Origenes in mehrfacher Hinsicht überragt, so gebührt doch in Bezug auf Nüchternheit dem Römer die Palme.

Die Werke Hippolyts hatten das eigenthümliche Geschick, daß sie wie sein Name im Abendlande fast vergessen wurden, während ihnen im Oriente zahlreiche Leser und großes Ansehen erhalten blieben. Heute hat man übrigens von denselben nur noch Bruchstücke. Diese sind gesammelt worden von J. A. Fabricius (S. Hippolyti ep. et m. opera, graece et latine, Hamburg 1716—18), ferner von P. A. de Lagarde (Hippolyti Romani quae feruntur omnia, graece, Leipzig und London 1858). Deßgleichen finden sich Sammlungen in dem 2. Bande der bibliotheca vet. patrum von Gallandi, Venedig 1766, und in dem 10. Bande der patrologia graeca von Migne, Paris 1857. Dieses Material bedarf aber gar sehr einer Sichtung; denn der Text ist sehr verwahrlost, und dazu steht vielfach die Frage nach der Aechtheit und Integrität der Fragmente ungelöst da.

Der noch jugendliche Verfasser der oben angezeigten Schrift hat nun sein Auge auf die exegetischen Werke Hippolyts gelenkt. Namentlich bei dem hohen Alter Hippolyts ist die Forschung hierüber von großem Interesse und sehr dankenswerth. Vorerst hat er sich die Erklärung des Buches Daniel erwählt, weil dieselbe eine der bedeutendsten Arbeiten Hippolyts gewesen sein muß und weil sich gerade davon ansehnliche Fragmente erhalten haben.

Der Verfasser zerlegt seine Abhandlung in drei Theile. Der erste Theil enthält eine Zusammenstellung der altkirchlichen Zeugnisse über Hippolyts Commentar zu Daniel. Der zweite Theil erörtert die Frage, ob und welche Reste dieses Commentars sich

bis zu unsern Tagen erhalten haben. Der dritte Theil gibt eine Beleuchtung und Würdigung der als ächt erkannten Fragmente. — Folgen wir dem Verfasser in seiner Untersuchung.

Im ersten Theil wird nicht bloß durch altkirchliche Nachrichten erwiesen, daß Hippolyt einen Commentar zu Daniel verfaßt hat, sondern es wird durch sie auch einiger Einblick in den Inhalt des Commentars gegeben und so die Beantwortung der Frage nach der Aechtheit der Fragmente vorbereitet; auch fällt hibei einiges Licht auf die sonstigen exegetischen Arbeiten Hippolyts.

Unter den lateinischen Kirchenschriftstellern ist Hieronymus der einzige, welcher Hippolyts Erklärung des Daniel erwähnt. Zahlreicher aber sind die Zeugnisse aus der griechischen Literatur. An der Spitze steht (S. 11) ein Scholion, freilich bezüglich seiner Aechtheit etwas zweifelhaft von Apollinaris von Laodicea († 390), in welchem es zu Dan. 2, 31 (Theod.) heißt: „Eusebius, Pamphili und Hippolytus, der höchst ehrwürdige Bischof von Rom (ὁ ἁγιώτατος ἐπίσκοπος Ῥώμης), vergleichen das vorliegende Gesicht des Nabuchodonosor (Dan. 2) mit dem Gesichte des Propheten Daniel (Dan. 7)". Diese Stelle hat Döllinger in seinem Werke über Hippolytus und Kallistus übersehen. Es folgen dann Zeugnisse von dem Presbyter Eustratius zu Constantinopel (um 580), von dem Grammatiker Theodosius aus Alexandrien (um 600), von Georgius genannt Syncellus (um 800), von einem Unbekannten aus dem 9. Jahrhundert, von Suidas, Zonaras, Nicephorus Kallisti, Photius, Oekumenius u. s. w. — Aus der armenischen Literatur lassen sich keine unzweifelhaften Zeugnisse aufführen, wohl aber aus der syrischen, welche mindestens vier sichere Zeugen liefert. In die arabische und äthiopische Literatur scheint das Werk nicht übergegangen zu sein. Doch führt der Verfasser aus arabischen Schriftstellern einige Spuren von andern exegetischen Schriften Hippolyts an (S. 30—35). (In der koptischen und äthiopischen Literatur finden sich bekanntlich die sogenannten „38 Canones des hl. Hippolytus", welche Haneberg 1870 in arabischer Fassung edirt hat).

Der zweite Theil prüft die bisher bekannt gewordenen Fragmente des Commentars bezüglich ihrer Aechtheit und Unverfälschtheit. Der vollständige Commentar ist zweifelsohne verloren.

a) Das bedeutendste Fragment hat zuerst der Oratorianer Simeon de Magistris (de Maitres) aus einem Codex der Chigi-Bibliothek in Rom 1772 veröffentlicht; es findet sich auch bei Migne und de Lagarde. De Magistris hat das Fragment auch in das Lateinische übertragen und in 44 Paragraphe abgetheilt. 1—3 enthalten eine Auslegung des Traumes des Nabuchodonosor (Dan. 2) und des entsprechenden Gesichtes des Propheten (Dan. 7). 4—7 handeln über die Zeit der Menschwerdung Christi und die Dauer der Welt. 8—44 commentiren Dan. 8—12. Der Verfasser weist den Eingang (1—3) des Fragmentes als spätern Zusatz ab, das Uebrige erklärt er als ächt und beweist es namentlich mit Bezugnahme auf die im 1. Theile gegebenen Nachrichten.

b) Schon früher hat Fr. Combesis (Bibl. graec. patrum auctarium noviss., Paris 1672) zwei kürzere Fragmente veröffentlicht. Das bei ihm an zweiter Stelle stehende Stück gehört voran, denn es ist die Einleitung zu einem Commentar über Daniel; das zweite (bei Combesis erste) Stück ist eine Erklärung der Geschichte der Susanna. Die beiden Fragmente finden sich auch bei Fabricius, Gallandi, Migne und de Lagarde. Das erste Fragment, Einleitung zum Commentar, erklärt Bardenhewer auf Grund einer Vergleichung des Textes mit dem des oben genannten griechischen Schriftstellers aus dem 9. Jahrhundert für ächt. — Schwierig, aber interessant ist die Erörterung der Frage nach der Aechtheit des zweiten Fragmentes, welches aus losen Scholien über die Geschichte der Susanna besteht. Hier kann Kürze halber auf die Einzelnheiten nicht eingegangen werden. Bardenhewer erklärt sich nach gründlicher Auseinandersetzung auch für die Aechtheit dieser Scholien.

c) Weitere Scholien Hippolyts, meist über die 7 ersten Kapitel des Daniel, hat A. Mai in seiner scr. vet. nova collectio, Rom 1825, veröffentlicht. Auch sie sind wieder abgedruckt bei Migne und de Lagarde. Da sie sich vielfach mit dem Inhalte der unter a) und b) aufgeführten Fragmente berühren, werden sie wenigstens dem größten Theile nach, für ächt erklärt. Einige aber sind für unächt zu halten. So ist die Bemerkung zu 2, 34 sicher nicht von Hippolyt, da der Urheber derselben den Danielischen Text des Symmachus muß benützt haben, während Hippolyt den des Theodotion gebrauchte. Ebenso ist das Scholion zu 9, 21 unächt, weil

es in dem Chigi-Fragmente fehlt. Ein paar andere Scholien sind verdächtig.

d) Außer diesen Fragmenten kommt nur noch eine Anmerkung des Hippolytus über den Lobgesang der drei Jünglinge im Feuerofen zu erwähnen. Sie findet sich zuerst unter den Erklärungen der biblischen Gesänge in der von Corder zu Antwerpen 1646 herausgegebenen Catene über die Psalmen. Zuletzt werden noch unedirte Fragmente besprochen. Die Catenen, aus welchen die bisher erwähnten Fragmente zum Theil geschöpft sind, müßten noch weitere Ausbeute liefern. So erklärt Mai (l. c.) selbst, daß er Hippolyts Erklärungen über Daniel nicht vollständig herausgebe, sondern nur theilweise; und Assemani (bibl. or. II. p. 513) bezeugt, daß in der römischen Catene, welche Mai benützt hat, eine Auslegung der Geschichte der Susanna von H. enthalten sei. Ebenso wird auf Spuren solcher Fragmente in der Pariser und in der Münchener (Hof- und Staats-) Bibliothek aufmerksam gemacht.

Der dritte Theil stellt nun die edirten Reste des Commentars zusammen und unterzieht sie einer Würdigung.

Die Zeit der Entstehung des Werkes dürfte um 202 anzusetzen sein. Dieß erhellt aus mehrfachen Andeutungen über eine Christenverfolgung, wie eine solche durch Septimius Severus 202 verhängt wurde.

Der Text, welchen Hippolyt benützte, war ohne Zweifel der griechische des Theodotion. Die Citate stimmen durchweg mit dieser Version überein, während sie von der alexandrinischen vielfach abweichen.

Der Commentar scheint aus Homilien zu bestehen. Dieß ergibt sich aus der communicativen Redeform, z. B. *εὑρίσκομεν*, *ἴδωμεν*, und aus vorkommenden Exhortationen, z. B. *δεῖ οὖν ἡμᾶς κτλ.*

In der Einleitung sucht Hippolyt die Zeitverhältnisse, unter welchen Daniel lebte und wirkte, etwas zu beleuchten. Zu diesem Zwecke gibt er eine Uebersicht über die Geschicke der letzten Könige von Juda, welche indeß der historischen Wahrheit wenig entspricht. — Die Geschichte der Susanna steht an der Spitze seiner Erklärungen. Sie bildete nämlich bei Theodotion den Anfang des Buches Daniel. Er sagt ausdrücklich: „Diese Geschichte ereignete sich später, ward aber gleichwohl vorausgestellt. . . . Dieß geschah auf Veranstalten

des hl. Geistes. . . .“ In der Erklärung geht er wenig auf den Literalsinn ein, sondern hebt die typische Bedeutung der Geschichte hervor. Susanna gilt ihm als Typus der Kirche, Joachim ihr Gemahl als Typus Christi; Babylon ist die Welt, die beiden Aeltesten aber stellen die beiden Völker vor, welche die Kirche bedrängen, das der Juden und das der Heiden. Die letztere Deutung findet er in den Texteswortten selbst gegeben; denn „den ersten der beiden Aeltesten behandelt Daniel in seinen Schmähworten als Gesetzgeber, zu dem andern spricht er wie zu einem Heiden, indem er ihn σπέρμα χαναάν heißt, obgleich er ein Jude war“. In der weiteren Erklärung fallen Streiflichter auf den zur Zeit Hippolyts in Rom üblichen Taufritus. Auch die Firmung wird unzweifelhaft erwähnt als eine auf die Taufe folgende Salbung. Die gegenwärtig mit der Taufe selbst verbundene Salbung kann nicht gemeint sein, weil diese erst später (angeblich durch Silvester I., 314—335) eingeführt wurde. — Interessant ist auch die Bemerkung Hippolyts zu V. 8: „Die jüdischen Vorsteher wollen jetzt dieses (d. h. die Erzählung von Susanna) aus der Bibel entfernen mit dem Vorgeben, dieses sei nicht in Babylon vorgekommen, weil sie sich dessen schämen, was um jene Zeit von jüdischen Aeltesten geschehen ist“. Auch Origenes äußerte eine solche Vermuthung in seiner Correspondenz mit Africanus; anderswo (hom. 1. in Levit.) spricht er dieß als Gewißheit aus.

Die Erzählung von Bel und dem Drachen wurde, wenigstens wahrscheinlich, von Hippolytus auch erläutert, aber es hat sich davon Nichts erhalten. In den übrigen Bruchstücken des Commentars findet sich aber wenigstens (zu Dan. 1, 19) eine Anspielung darauf, aus der man sieht, daß H. auch diese deuterokanonischen Stücke des Buches Daniel wohl kannte und sie von den protokanonischen nicht unterschied. Ein Beweis, wie sehr die Protestanten mit dem christlichen Alterthum im Widerspruch stehen, wenn sie Alles, was sich nicht in der hebräischen Bibel findet, als apokryph erklären wollen. Das Gleiche zeigt sich in den Fragmenten der Erklärung zu Kap. 1—4 des D., welche Bardenhewer im Folgenden bespricht; es sind nämlich zu dem deuterokanonischen Stück 3, 24—90 drei Fragmente vorhanden, die es unzweifelhaft machen, daß H. diesen Abschnitt als integrirenden Bestandtheil des Buches Daniel ansah.

Zum 5. und 6. Kapitel ist Nichts erhalten. Aus den zahlreichen Bemerkungen zum 7. Kapitel ist besonders zu ersehen, daß H. chiliastischen Anschauungen huldigte, was Manche mit Unrecht leugnen. Das 8. Kap. ist in gewöhnlicher Weise und richtig erläutert. Dagegen ist die Auslegung der Vision im 9. Kap. mißglückt. H. faßt nämlich die letzte der Jahreswochen als das Ende der Zeiten; die erste Hälfte ist nach ihm die Zeit, in welcher Elias und Henoch auftreten; um die Mitte kommt dann der Greuel der Verwüstung, d. h. der Antichrist, durch welchen das Opfer aufgehoben wird. Die letztere Aeußerung ist wichtig als Zeugniß für den Opfercharakter der hl. Eucharistie. Seine Worte lauten: Durch den Antichrist „wird aufgehoben werden Speiseopfer und Trankopfer (ἀρθήσεται θυσία καὶ σπονδή), welches jetzt an allen Orten von den Heiden dargebracht wird".

Große Schwierigkeiten mußten ihm die Kap. 10—12 bereiten, da ihm die nöthigen Geschichtskenntnisse mangelten und er sich für die historischen Angaben auf die Bücher der Makkabäer allein verlassen mußte, die hier nicht ausreichen. Diese letzten Abschnitte zeigen daher bedeutende Mängel. Hervorgehoben sei noch aus der Erklärung des 12. Kap. Folgendes: Während man gewöhnlich unter den dort Auftretenden Engel versteht, hält Hippolyt „die beiden Männer an den Ufern des Stromes, V. 5, für das Gesetz und die Propheten; der oberhalb des Wassers Stehende ist Derjenige, über welchen Jene Vorhersagungen machten. Das Gesetz und die Propheten bitten den Herrn um Enthüllung der Zukunft. Er will den Fragenden volle Gewißheit geben, hebt die Rechte und die Linke zum Himmel auf und schwört bei dem ewig Lebenden: Der Sohn schwört bei dem Vater, und das Ausstrecken der beiden Hände deutet hin auf sein Leiden". Eine mindestens sehr beachtenswerthe Auslegung.

Die an Umfang nicht bedeutende Arbeit des Dr. Bardenhewer birgt, wie wir sehen, viele mühevolle Forschung, großen Fleiß und seltene Umsicht in Behandlung kritischer Fragen. Möge dem Verfasser die Hilfe von Oben nicht fehlen; dann dürfen wir hoffen daß er unserer hl. Kirche noch manche schätzenswerthe Dienste leisten werde.

Freising. Seisenberger.

Considérations sur le mariage au point de vue des lois par le Comte de Breda. Paris, Victor Palmé, XXXI. 496.

Der Verfasser dieses Werkes gehört unstreitig zu jenen Katholiken, die mit ihrer ganzen Gesinnung und Anschauung auf dem Boden der von Christus gestifteten Kirche stehen. Weit entfernt davon, wie manche Andere, eine Aussöhnung zwischen den modernen Principien und dem Christenthum zu versuchen, beweist er vielmehr, daß jene nicht nur irrthümlich, sondern auch von den verderblichsten Folgen für die menschliche Gesellschaft sind, und deshalb einfach aufgegeben und verworfen werden müssen. Vor Allem wendet er sein Augenmerk auf die Säkularisation des Staates und der Gesetzgebung, welche mit Recht als Hauptforderung der Neuzeit bezeichnet werden kann, und in allen gesellschaftlichen Verhältnissen zum Ausdruck gebracht werden soll. Und da unter diesen Verhältnissen das eheliche als das erste zu betrachten ist, glaubt er an erster Stelle die Frage aufwerfen zu müssen, was eine rein säkularisirte Gesetzgebung aus der Ehe gemacht habe. Zur Lösung dieser Frage schlägt er einen Weg ein, der unsere ganze Billigung verdient. Anhebend von der ursprünglichen Einsetzung der Ehe und der Fixirung ihres Begriffes, betrachtet er die Ehe im jüdischen Volke, und erforscht die Anschauung der Völker des hohen Alterthumes, namentlich der Griechen und Römer über dieselbe, dann legt er die Lehre Christi über die Ehe dar, berichtet über die Kämpfe, welche die Kirche für die Ehe führte, und über den Umschlag, den die bis dahin allein geltende Lehre und Praxis über die Ehe im Protestantismus erfuhr. Damit aber ist ihm der Uebergang zu der Ansicht der Legisten geboten, die maßgebend für das bürgerliche Gesetzbuch in Frankreich wurde. Endlich unterzieht er die einschlägigen Bestimmungen des letztern einer erschöpfenden Kritik. Nachdem er noch die unsterblichen Verdienste Pius des Neunten um die Klarstellung und Reinerhaltung der katholischen Lehre von der Ehe hervorgehoben hat, kommt er zum Schlusse, daß die Ehe, wie die säkularisirte Gesetzgebung sie den Unterthanen biete und auftrage, ein Attentat nicht nur gegen das christliche Gewissen, sondern auch gegen die individuelle Freiheit und die Familie sei. „Der Staat ist da für die Familien; er gründet sie nicht. Es bedarf seiner Erlaubniß nicht, um geboren zu werden und legitim zu sein. Sein Recht beschränkt sich auf die Anerken-

nung und Einschreibung der Heirathen, und auf die Regelung ihrer bürgerlichen Wirkungen. Das ist das Fundamentalprincip, ich sage nicht einer katholischen Gesellschaft, sondern jeder Gesellschaft, deren Glieder nicht Sklaven sind. Gott allein schließt die Ehen; er allein macht sie unzertrennlich. Wenn das Gesetzbuch, wie wir hoffen, fortfährt die Ehescheidungen zu verbieten, dann muß es sich auf das einzige Princip stützen, kraft dessen sich die Unzertrennlichkeit ohne Tyrannei gebieten läßt; und dieses Princip ist die göttliche Einsetzung der Ehe" (468). Aehnlich spricht er sich an einer andern Stelle aus: An dem Tage, an welchem der Staat, der nur durch und für die Familien existirt, diesen durch seinen Gesetzgeber erklären würde, daß er fürderhin die Bande nicht mehr anerkennen werde, welchen sie ihr Dasein verdanken, daß er es auf sich nehme, diese heiligen und unauflöslichen Bande durch Civilkontrakte zu ersetzen, die keine andere Sanktion als seinen eigenen Willen haben sollen; daß er durch seine Beamte die Erziehung der Kinder leiten und die Erbschaften nach seinem Dafürhalten und ohne Rücksicht auf den Willen der Familienväter regeln werde, entsagt der Staat seiner Mission, Beschützer zu sein, und beginnt die Rolle eines Angreifers zu spielen. Aus einem Wächter über die Familien in der politischen, d. h. äußern Ordnung, wird er ihr Mörder, indem er an die Stelle des Gottes, den sie anbeteten, des Glaubens, der sie in der Ehe verband, ja sogar der Liebe der Väter zu ihren Kindern und der Autorität über sie, Civilbeamte, Civilkontrakte, tyrannische Gesetze und Inventare setzt. Unter einer solchen Regierung ist die Familie nur noch tolerirt, eine eigene Existenz hat sie nicht mehr. Es ist zwar wahr, daß der Staat im heidnischen Alterthume sein Eingreifen über das Terrain der bürgerlichen Wirkungen der Ehe ausdehnte, allein stets diente ihm die Religion als Entschuldigung oder Vorwand. Der Staat ohne Gott war noch nicht erfunden. Wie also will ein solcher seine Eingriffe in das geheiligte Gebiet der Familie rechtfertigen? Er muß sich selbst zum Gotte machen, und in seiner Gottheit den Grund der unbeschränkten Befugnisse suchen, die er sich über die Seele und das Leben der Individuen anmaßt (S. 67 ff.).

Wir gestehen, daß wir das Werk mit großem Interesse lasen. Nicht als hätten wir in demselben neue Gedanken gefunden; aber

der Verfasser, der mit echt katholischer Ueberzeugungstreue ein gediegenes katholisches Wissen verbindet, hat es verstanden, die Lehre von der Ehe lichtvoll darzustellen, sie seinem Zwecke gemäß zu verwerthen, und den entgegengesetzten Irrthum wahrhaft schlagend zu widerlegen. Jedoch würde sein Werk unseres Dafürhaltens nur gewonnen haben, wenn er sich größerer Kürze beflissen hätte. So geistreich auch oft die Bemerkungen sind, mit denen er die einzelnen Abschnitte zu beginnen pflegt, oder die er bei gegebener Gelegenheit einstreut, so stehen sie doch nicht selten in einem so losen Zusammenhange mit dem eigentlichen Untersuchungsgegenstande, daß die Aufmerksamkeit ganz und gar von demselben abgezogen wird. Außer dieser mehr formellen Ausstellung haben wir noch eine andere zu machen, die sachlicher Natur ist. Der Verfasser ist nämlich der Ansicht, daß man die Ehe kaum als Kontrakt im strengen Sinne des Wortes bezeichnen dürfe. Es ist zwar wahr, sagt er, daß das Eheband, indem es aus der gegenseitigen Einwilligung der Gatten hervorgeht, bezüglich der Entstehungsweise Aehnlichkeit mit den Kontrakten hat, umsomehr als die gegenseitige Einwilligung zugleich Einwilligung in gegenseitige Verpflichtungen ist, die daraus entspringen, allein man darf nicht übersehen, daß bei der Knüpfung des Ehebandes nicht, wie es bei andern Kontrakten der Fall ist, die Einwilligung allein thätig ist. Sie hat nur den Charakter einer unerläßlichen Bedingung, sie ist nur die Instrumental-Ursache der göttlichen Wirksamkeit, welche die Verbindung, worin die Ehe liegt, hervorbringt. Daher kommt es denn auch, daß die Einwilligung, sobald das Band gebildet ist, nichts mehr über dasselbe vermag, während die übrigen Kontrakte durch gegenseitige Uebereinstimmung wieder aufgelöst werden können. Ueberdieß hat die Ehe gewöhnlich Folgen, die entweder ein wahrer Kontrakt sind, wie es das Uebereinkommen betreffs der Güter der Gatten ist, oder die, wie die verschiedenartigen Abmachungen vor den öffentlichen Behörden, das Aussehen eines Kontraktes haben. Der Hinblick auf diese Folgen konnte leicht Anlaß werden, daß man den Namen, der nur ihnen eigenthümlich ist, auf die Ehe überträgt, und die Ehe selbst einen Kontrakt hieß. War nun auch die Uebertragung des Namens von dem Akte, durch den die Ehe zu Stande kommt, und den Folgen, die sie nach sich zieht, auf die Ehe selbst weniger gefährlich zu einer Zeit, in der man

nicht daran dachte sich eines uneigentlichen Namens zu bedienen, um das Wesen der Sache selbst, der man ihn gab, zu alteriren und zu vernichten, so ist dieselbe zweifelsohne mit großer Gefahr verbunden, wenn man, wie es gegenwärtig geschieht, das zur Ursache zu machen beginnt, was nur eine Folge ist, und in demjenigen, was nur ein Accidenz ist, das Wesen selbst sieht; wenn man mit einem Worte, eine verderbliche Lehre durch den Mißbrauch der Sprache zu stützen sucht. Will man also auch jetzt noch den Namen Kontrakt gebrauchen, so bedarf es der Erklärung, daß man ihn nur anwende, weil eine gewisse Aehnlichkeit besteht zwischen der Weise, in der Kontraktsverbindlichkeiten entstehen, und der Weise, in der sich das Eheband bildet, und weil die Ehe in der bürgerlichen und politischen Ordnung von Kontrakten als ihren Folgen begleitet ist (S. 32 ff.).

Wir glauben diese Ansicht des Verfassers mißbilligen zu müssen, indem es uns unläugbar zu sein scheint, daß die Ehe, wenn auch ein von den andern Kontrakten ganz verschiedener, dennoch ein wahrer Kontrakt ist. Natürlich können wir uns an dieser Stelle nicht in weitläufige Erörterungen einlassen, sondern müssen uns mit einigen Andeutungen begnügen. Abgesehen davon, daß gegen die Ansicht des Verfassers die allgemeine Anschauung der Menschheit sowohl in als außer dem Christenthum spricht, zwingt uns der Begriff der Ehe selbst, in ihr einen Kontrakt anzuerkennen. Nicht nur, daß wir der Ehe kaum den Charakter eines wechselseitigen ethisch-socialen Verhältnisses, das in einer freien Willensthat seine Wurzel hat, wahren könnten, ohne ihr den Charakter eines Kontraktes zuzugestehen, enthält die Ehe offenbar alle Elemente, welche die Natur des Kontraktes ausmachen. Man pflegt den Kontrakt als das freie und gesetzmäßige Uebereinkommen zweier oder mehrerer Personen zu definiren, wodurch sie sich entweder wechselseitig verpflichten oder die eine der anderen sich verpflichtet, etwas zu geben oder zu thun. Nun hat aber diese Definition volle Anwendung auf die Ehe. Wir finden im Begriff der Ehe von der einen Seite den freien Willensakt, wodurch jede der eheschließenden Personen ihre Zustimmung zur Uebergabe des eigenen Leibes an die andere gibt, und denselben ihrer Verfügung anheimstellt, und von der anderen Seite eine Art von Tauschwechsel, indem jede der eheschließenden Personen für ihren eigenen Leib,

den sie der andern abtritt, den Leib des andern empfängt und zu ihrem Eigenthum macht. Ist es nun aber möglich, entweder jenen freien Willensakt, oder diesen Tauschwechsel in's Auge zu fassen, ohne darin die ganze Natur des Kontraktes im Allgemeinen zu erblicken? Wir sagen mit Vorbedacht „des Kontraktes im Allgemeinen", damit wir nicht den Verdacht wachrufen, als wollten wir die Ehe mit den übrigen Kontrakten auf eine Linie stellen. Auch wir halten den Unterschied des Ehekontraktes von den andern Kontrakten für einen wesentlichen. Nur wie im Vorübergehen berühren wir die hauptsächlichsten unterscheidenden Merkmale. Während in andern Kontrakten der Hauptgegenstand des Uebereinkommens unter den Kontrahenten ihrer freien Verfügung anheimgestellt, und der Transaktion und Compensation unterworfen ist, gibt es keine derartige Freiheit bezüglich des Hauptgegenstandes des Ehekontraktes; während bei andern Kontrakten die Ausdehnung der Wirkungen und Lasten einzig vom Willen der Kontrahenten abhängt, liegen die Wirkungen und Lasten, welche der Ehekontrakt mit sich bringt, außerhalb der Bestimmungsmacht der Kontrahenten, während in jenen die Kontrahenten sich selbst binden, und die Fähigkeit nicht verlieren, unter gegebenen Bedingungen die eingegangene Verbindung wieder zu lösen, ist es in diesem das göttliche Gesetz, das den veränderlichen Willen der Kontrahenten so bindet, daß sie von dem einmal eingegangenen Kontrakt nicht mehr zurückgehen können. Lauter Merkmale, die zwar, wie man sieht, einen wesentlichen Unterschied zwischen dem Ehekontrakte und andern Kontrakten begründen, aber durchaus nicht das Wesen des Kontraktes im Allgemeinen aufheben. Fügen wir noch einen andern Beweis hinzu, dessen Kraft namentlich Graf Breda nicht bestreiten wird. Wir vernahmen von ihm, daß man die äußern Akte, durch welche die Ehe geschlossen wird, wohl als Kontrakt betrachten dürfe, aber deshalb die Ehe selbst nicht als Kontrakt ansehen könne, ohne ein Accidenz der Ehe zu ihrem Wesen zu machen, und etwas, das nur unerläßliche Bedingung der Ehe ist, für die Ehe selbst auszugeben. Nun bekennt aber der Herr Graf mit uns, daß die Ehe selbst ein Sakrament ist, nicht aber irgend ein Accidenz der Ehe als ein Sakrament zu gelten habe. Folglich muß er auch bekennen, daß dasjenige, was im eigentlichsten Sinne des Wortes das Sakrament der Ehe ist, nicht ein Accidenz der Ehe, sondern ihr

Wesen ist. Nun sind aber die äußern Akte, durch welche die Ehe zu Stande kommt, im eigentlichsten Sinne des Wortes das Sakrament der Ehe. Wir enthalten uns jedes andern Beweises für diese Behauptung und berufen uns nur auf den hl. Thomas, der an der gleichen Stelle[1]), welche der Verfasser anführt, schreibt: „Sacramentum tantum sunt actus exterius apparentes“[2]). Da also der Verfasser zugibt, daß diese Akte als Kontrakt betrachtet werden können, so ist er auch zu dem Geständniß gezwungen, daß die Ehe selbst in ihrem Wesen als Kontrakt angesehen werden kann. Da wir des hl. Thomas erwähnten, so wird es nicht unnütz sein, in Kürze seine Lehre über unsere Frage darzulegen, umsomehr als Graf Breda Thomas für einen Vertreter seiner Ansicht zu halten geneigt ist. In dem Commentar zum vierten Buche der Sentenzen[3]) lehrt er uns, daß die gegenseitige Einwilligung die Ehe bewirke, und zwar gestützt auf den Grund, daß Niemand das Recht über etwas, das unter der freien Verfügung eines andern steht, erwerben könne, es sei denn durch die Einwilligung desselben; daß somit die Ehe, weil durch sie dem einen Gatten das Recht auf den Körper des andern eingeräumt werde, aus gegenseitiger Einwilligung abzuleiten sei. „Aber“, fährt er fort, „es muß diese Einwilligung einen äußern sinnlich wahrnehmbaren Ausdruck finden, nicht nur weil die Ehe ein Sakrament ist, das seiner Natur nach ein sinnlich wahrnehmbares Zeichen ist, sondern auch, weil in der Ehe ein Kontrakt zwischen den Gatten geschlossen wird, dem Kontrakte aber es eigenthümlich ist, Worte einzuschließen, durch welche sich die Kontrahenten gegenseitig verpflichten.

---

[1]) p. 3. suppl. q. 42. a. 1. — [2]) Aber, wird uns der Herr Verfasser erwiedern, lehrt denn nicht Thomas gleich darauf: „Sacramentum est obligatio, quae innascitur viri ad mulierem“, und somit daß das Eheband das Sakrament sei? Diese Erwiederung würde er nicht machen, wenn er den ganzen Text zitirt hätte. Thomas schreibt nämlich nicht: „Sacramentum est obligatio, quae innascitur“, sondern „Res et Sacramentum est obligatio, quae innascitur“, d. h. dasjenige, was zugleich Wirkung des Sakramentes im engeren Sinne des Wortes ist und noch Sakrament im weitern Sinne, indem es nicht nur bezeichnet wird, sondern auch noch etwas Anderes bezeichnet, ist das Band, welches die Gatten umschließt. Vgl. q. 44. a. 1. — [3]) In IV. dist. 27. q. 1. a. 2. Vgl. p. 3. suppl. q. 45. a. 1. sq.

In der theologischen Summe[1]) fügt er noch hinzu, daß es zur Gültigkeit der Ehe jedoch nicht erfordert werde, daß die Einwilligung außerdem öffentlich gegeben werde. Denn das Sakrament ist stets vorhanden, wenn sowohl die vorgeschriebene Materie als auch die vorgeschriebene Form beobachtet werden. Nun finden wir aber sowohl jene als auch diese in der geheim geschlossenen Ehe; jene, weil die eheschließenden Personen fähig sind einen Kontrakt zu machen, diese, weil sie Worte anwenden, durch die sie ihre Einwilligung ausdrücken. Konnte Thomas deutlicher seinen Gedanken ausdrücken? Und doch glaubt Graf Breda sich auf Thomas für seine Meinung berufen zu können. Zuerst führt er uns aus der Summe[2]) die Worte an: „Conjunctio matrimonialis fit ad modum obligationis in contractibus materialibus“, als wenn Thomas damit sagen wollte, die Ehe sei nicht Kontrakt im eigentlichen Sinne des Wortes. Aber wie hätte Thomas dann fortfahren können: „Et quia materiales contractus non possunt fieri, nisi sibi invicem voluntatem suam verbis promant, qui contrahunt, ideo etiam oportet, quod consensus matrimonium faciens verbis exprimatur“? Wenn das nicht eine nichtssagende Begründung sein soll, dann muß doch wohl vorausgesetzt werden, daß die Ehe mit den andern Kontrakten in der allgemeinen Natur des Kontraktes übereinstimme. Dann beruft er sich auf den Ausspruch: In matrimonio fit contractus, der offenbar nicht gleichbedeutend sei mit dem Satze: Matrimonium est contractus. Und warum sollte er nicht gleichbedeutend sein? Es handelt sich hier um die Eheschließung; wird aber, indem die Ehe geschlossen wird, ein Kontrakt gemacht, dann ist auch die Ehe ein Kontrakt. Außerdem sagt Thomas unmittelbar vorher, daß die Ehe ein Sakrament sei, der durch Worte ausgedrückte Kontrakt aber das äußere Zeichen, worin es bestehe; und somit sagt er auch, daß die Ehe ein durch Worte ausgedrückter Kontrakt sei. Noch weniger glücklich ist die Berufung des Verfassers auf die Stelle aus dem unmittelbar vorausgehenden Artikel: „Quum in matrimonio sit quaedam spiritualis conjunctio, inquantum matrimonium est sacramentum, et aliqua materialis, secundum quod est in officium naturae

[1]) l. c. a. 5. — [2]) l. c. a. 2., gleichlautend die angezogene Stelle aus dem Commentar in IV.

et civilis vitae, oportet quod mediante materiali fiat spiritualis virtute divina". Es hätte nichts Weiteres bedurft, als die ganze Stelle zu lesen, um sofort zu sehen, daß sie den Sinn, welchen ihr der Verfasser unterlegt, nicht haben kann, und daß sie überdieß die Ansicht des Verfassers umstößt. Thomas will beweisen, daß die Einwilligung die bewirkende Ursache des Ehebandes ist. Zu diesem Ende stellt er das Princip auf: in allen Sakramenten haben wir eine durch eine materielle Handlung vermittelte geistliche Wirksamkeit, so z. B. geschieht die innere geistliche Waschung der Seele durch die äußere körperliche Waschung in der Taufe. Daraus zieht er als ersten Schluß den von unserm Verfasser zitirten Satz, und verknüpft unmittelbar damit den zweiten, der folgendermaßen lautet: „Unde quum conjunctiones materialium contractuum fiant per mutuum consensum, oportet quod hoc modo etiam fiat matrimonialis conjunctio". Weit entfernt also davon, daß Thomas der Ehe die Natur eines Kontraktes abspricht, setzt er vielmehr voraus, daß sie ein Kontrakt sei und leitet daraus den Grund ab, wegen dessen die durch äußere Akte geoffenbarte wechselseitige Einwilligung Sakrament, d. h. Instrumentalursache der gnadenwirkenden göttlichen Macht sei. Doch um die festgesetzten Gränzen eines einfachen Referates nicht zu überschreiten, brechen wir hier ab, und erlauben uns zum Schlusse nur noch eine Bemerkung, daß die Unterscheidung zwischen der Ehe in fieri und der Ehe in facto esse, für die Frage, welche wir an letzter Stelle behandelten, von geringer Bedeutung ist. Denn, wenn die Ehe ein Kontrakt ist, dann kann man sie mit der gleichen Unterscheidung als Kontrakt betrachten, mit der man sie als Ehe betrachtet.

Was den Verfasser bewogen, von der allgemein angenommenen Ansicht, daß die Ehe ein Kontrakt sei, abzugehen, scheint hauptsächlich die Befürchtung zu sein, daß durch diese Ansicht einem etwaigen ungebührlichen Einflusse der politischen Gewalt auf die Ehe ein Rechtsschein verliehen, und eine der verderblichsten Erfindungen der Neuzeit, die sogenannte Civilehe befördert werde. Allein diese Befürchtung ist unbegründet, so lange man in der Ehe einen Kontrakt sieht, der ein von Christus eingesetztes Sakrament ist. Denn, weil die Verwaltung und Spendung der Sakramente von Christus der Kirche übertragen wurde, so steht der Ehekontrakt, wenn er

Sakrament ist, nach göttlichem Rechte ausschließlich unter der Jurisdiction der Kirche, so daß sie allein Machtbefugniß über das Band der Ehe, als solches besitzt, und jede andere Auktorität nur das Accessorische als Gegenstand haben kann. Dadurch ist aber nicht nur jeder ungebührliche Einfluß der politischen Gewalt auf die Ehe als ein rechtloser gekennzeichnet, sondern auch als ein Attentat auf die von Gott bestimmte Ordnung gebrandmarkt. Uebrigens möge man über die Ehe die Ansicht unsers Verfassers haben, oder möge man die Ansicht theilen, welche wir vertheidigen, der säkularisirte und jeder Religion bare Staat wird unbekümmert darum die Civilehe anstreben. Ein säkularisirter Staat muß nothgedrungen die Ehe säkularisiren. Fällt das religiöse Prinzip, dann fällt mit ihm das Fundament, auf dem allein eine Ehe beruhen kann, die mehr als ein rein menschlicher und bürgerlicher Kontrakt ist. Es bleibt nur das Unding der modernen Civilehe.

Innsbruck. Stentrup S. J.

Ist Galilei gefoltert worden? Eine kritische Studie von Emil Wohlwill. Leipzig 1877, Duncker & Humblot, XI, 192 SS.

Ein neuestes Product der kirchenfeindlichen Galilei-Literatur, welche in der Gegenwart wuchernd überhand nimmt. Da wir dieses Buch in unserer obigen Arbeit über den berühmten Proceß nicht mehr nach Wunsch berücksichtigen konnten, so wird es dem Leser, der die Erörterungen jenes Artikels verfolgt hat, nicht unwillkommen sein, an dieser Stelle einige Bemerkungen über den neuen Gladiator, der sich erhoben hat, vorzufinden. Man entschuldige diese Bezeichnung des Verfassers; ein Buch gleich dem vorliegenden läßt sich angesichts des momentanen Standes der Dinge kaum noch von ernsthafter Seite nehmen. Dank den jüngsten Publikationen, selbst von Seite seiner eigenen Partei, ist nämlich Wohlwill einem so tragischen Schicksal erlegen, daß dieser sein letzter tollkühner Versuch eines Sturmes gegen die Kirche unwillkürlich an den „sterbenden Fechter“ und an das Morituri te salutant erinnert.

Der Hamburger Schriftsteller steht, wie er mit Behagen erklärt, auf dem Standpunkte des „modernen Menschen“ (121). Er schwört darum gerne auf die „Ergebnisse der neuern Forschung“ über Galilei, zumal er selbst sie zum großen Theile früher hat aufstellen

helfen. Diesen gemäß ist „der Proceß ein Verbrechen, welches die Jesuiten ersonnen und Papst Urban VIII. mit verbrecherischen Mitteln in's Werk gesetzt hat". So in gesperrten Lettern S. 48. „Ohne eine Vorliebe für die eine oder die andere Entscheidung" will er in vorliegender Schrift die „in neuerer Zeit fast allgemein verneinend beantwortete Frage", ob Galilei vor seiner Verurtheilung die Tortur erduldet hat, untersuchen. Auf den hiezu verwendeten 200 Seiten gelangt er unter einem großen Aufwande von Belesenheit und einem noch größeren von rabulistischer Kritik. zu dem endlichen Resultate, daß „actenmäßige Beweise gegen die Folterung" nicht existiren (158), daß der Gelehrte vielmehr entweder der wirklichen Tortur unterworfen wurde (wenn auch seiner Jahre wegen einer minder schmerzlichen), oder daß er wenigstens die territio realis erleiden mußte, d. h. die Abführung in die Folterkammer zu der qualvollen Scheinvornahme der Vorbereitungen jener Procedur (W. 165; s. über die Territionen oben S. 121 f.). Der entgegenstehende Bericht der Proceßacten aber, nämlich jener Schluß des Examen de intentione, der, wie auch Wohlwill (85. 89) zugibt, nur von der territio verbalis weiß, ist nach ihm eine grobe Fälschung; damit zusammenhängend sind von Fälscherhand die jenem Verhör vorausgegangenen Voten der Juristen aus dem Proceßbande entfernt; die Fälschung hat ja auch den Beschluß über die Einleitung des Processes von 1633 durch leere Blätter ersetzt; sie hat eine Actenübersicht an die Spitze geschmuggelt, welche eine „consequente Entstellung der Wahrheit" ist; rechnet man noch hinzu die längst constatirte Hauptfälschung, d. h. die Fiction des Specialpräceptums von 1616, so ergibt sich unwiderleglich „für das ganze Vaticanmanuscript der Charakter einer tendenziösen Bearbeitung des Processes" (114). — Nun wohl, dann sind alle unsere obigen apologetischen Bemühungen zerflossen wie Schaum!

Aber hat denn Wohlwill, so fragt man sich, keine Kenntniß gehabt von den Actenveröffentlichungen durch Berti, l'Epinois und Gebler? Der unverdächtige römische Deputirte Berti hat doch schon 1876 den Actenband nach Autopsie beschrieben, hat seine unanfechtbare Authenticität und Unversehrtheit festgestellt, hat erklärt, jede andere Annahme als diejenige der, oben auch von uns vertretenen, territio verbalis zurückweisen zu müssen. (Il Processo ecc.

pp. 7. N. 1: V ss.' (CXV). Unser Verfasser kannte nicht bloß Berti; gemäß seiner Vorrede waren ihm auch beim Abschluß des Druckes bereits die neuen authentischen Acten von l'Epinois zugegangen, also noch frühe genug zur Verhütung seines Fiasco's. Und trotzdem entschloß er sich, uns das Schauspiel zu gewähren, wie er zur Herstellung seiner Folterungshypothese an den jedem Zweifel entzogenen Documenten des Processes derart rüttelt und zerrt, daß mit Noth zwei Zeilen, die nicht verfälscht sind, aneinanderbleiben! Dem Herrn l'Epinois aber ruft Wohlwill nach Verrichtung dieser heißen Arbeit noch in Eile zu, derselbe habe „keinen einzigen der mannigfachen Verdachtsgründe, die sich bei der Prüfung der früheren fragmentarischen Berichte darboten, beseitigt oder abgeschwächt". Kann man sich enthalten bei der Frage, warum W. von der Veröffentlichung seiner Schrift nicht hat abstehen mögen, an jenes Motiv zu denken, welches Galilei einstens mit genialer Keckheit vor dem Richter geltend machte, „er habe nur sich scharfsinniger als Andere in der Vertretung von Sätzen, die ihm selber falsch schienen, erweisen wollen" (oben S. 119). Andere werden zwar sagen, der lächerlich stark aufgetragene Kirchenhaß habe W. verblendet und habe die Hoffnungen auf die wissenschaftliche Palme des ersten Galilei-Kritikers, mit denen er sich etwa trug, hinterlistig zerstört. Wir möchten auch ihnen nicht ganz Unrecht geben.

Mag nun Wohlwill auch die arge Unzeitgemäßheit der l'Epinois'schen Veröffentlichung noch einigermaßen verwinden, so war es doch allzu unbarmherzig von der Nemesis, die diesen Vater und Urheber der Theorie von der Fälschung des Specialverbotes verfolgt, daß sie sich nicht bloß nicht kümmerte um die öfter ausgesprochene Behauptung seines Buches, als sei von Rom keine exacte Herausgabe der verbrecherischen Acten zu erwarten, sondern sogar in ganz indiscreter Weise überschnell zur Hand war, genau einen solchen Herausgeber an die Seite des Katholiken l'Epinois zu stellen, wie ihn W. selbst freventlich herbeigewünscht hatte. Wir meinen Karl v. Gebler mit seinen „Acten nach der vaticanischen Handschrift", der gewiß nicht in Gefahr steht, bei W. als „Soldat der Kirche" zu gelten, wie l'Epinois. „Eine Untersuchung der Handschrift", hatte W. gesagt, „durch einen sachverständigen, unbefangenen Historiker bleibt nach dieser Veröffentlichung

(von l'Epinois) wünschenswerth wie zuvor". Jetzt genießt er sie. —

Scheint aber nicht die Nemesis zu all dem Ernste auch noch eine komische Miene machen zu wollen, wenn jetzt noch, da Gebler so eilends wie möglich das verlorene Terrain der Fälschungen verläßt, (sein Studium in Rom zwang ihn dazu), wenn in den nämlichen Tagen Wohlwill mit Emphase sein geistiges Eigenthumsrecht auf die Entdeckung der Fälschung von 1616 reclamirt, weil nämlich neidische Geister ihn nicht überall mit seinen soliden Verdiensten um diesen Fund zu Ehren kommen lassen? (Vgl. W. 116).

In aller Ruhe und Zuversicht mögen jetzt die Freunde der Kirche dem Herrn v. Gebler es überlassen, sich mit W. auseinanderzusetzen. Er wird ihm beweisen müssen, daß er in der Herausgabe und kritischen Beurtheilung der Proceßacten mit der gewünschten „sachverständigen Unbefangenheit" vorgegangen ist. De l'Epinois aber darf sich in seinem größeren Werke über Galilei, das er binnen Kurzem erscheinen zu lassen gedenkt, die Unterhaltung ebenfalls nicht nehmen lassen, seine Trümpfe beizufügen. In der That, der Moment der doppelten Actenpublication konnte geeigneter nicht eintreffen. Man erhält, nebenbei gesagt, an unserem Falle einen schlagenden Beleg, daß die Kirche immer nur den Vortheil davon trägt, wenn die handschriftlichen Schätze über ihre Vergangenheit zuverlässige Veröffentlichung finden.

Der Nachweis, welchen W. versucht, daß der Ausdruck examen rigorosum in der Sentenz gegen Galilei (s. oben S. 127) nothwendig entweder wirkliche Tortur oder Real-Territion bedeuten müsse, ist gleich den Fälschungstheorien mißglückt. Von dem dunkeln Terminus, welcher überhaupt nur selten vorkommt, hat er keine Definition, die zu Gunsten seiner Behauptungen zeugte, nachzuweisen vermocht. Er bringt bloße Conjecturen. Diese letzteren aber scheitern an der zweifachen Thatsache, daß 1.) in der Sprache der alten Criminalisten auch die territio verbalis häufig unter dem Ausdrucke tortura miteinbegriffen wurde[1]), und daß 2.) aus

[1]) Vgl. zu Wohlwill 8. 24—26: Jul. Clarus, Sentent. crimin. lib. 5. §. Fin. qu. 84. nr. 31, Francof. 1706, p. 318; Sigism. Scaccia, De judiciis lib. 2. c. 8. nr. 276, Francof. 1669, p. 269.

verschiedenen, von W. selbst mitunter gebrauchten Stellen hervorgeht, daß weder die tortura, noch die territio realis, noch beide zusammen sich mit dem allgemeineren Ausdrucke examen rigorosum decken[1]. Der Sprachgebrauch in den Inquisitionssentenzen im Besonderen entscheidet gleichfalls nicht für W.[2]. Da es überdies feststeht, daß solche Personen, welche der eigentlichen Tortur nicht ausgesetzt werden konnten (wie Galilei), auch nicht der Real-Territion zu unterziehen waren[3], so haben wir um so mehr Recht den zweifelhaften und dehnbaren Ausdruck der Sentenz, examen rigorosum, nach dem unbezweifelten Sachverhalt zu deuten, welchen die Acten ergeben, also in unserem Falle die territio verbalis darin wiederzufinden. Den Annahmen von Gebler und Berti, daß das examen rig. nur irrthümlich oder unrechtmäßig, auf dem Formelwege, sich in die Sentenz eingeschlichen habe, vermögen wir nicht beizupflichten.

Es lohnt sich, noch an zwei Beispielen aus dem Wohlwill'schen Buche jene rücksichtslose Tendenz, wie sie sich in einem so großen Theile der Galilei-Literatur breit macht, zu kennzeichnen. Wohlwill schmäht nämlich die Richter des Astronomen als „unwissende und besserem Wissen starr verschlossene" Menschen, die (im J. 1616) „nicht daran dachten, eine Würdigung der wissenschaftlichen Gründe Galilei's auch nur zu versuchen" (167). Andrerseits behauptet er von Galilei selbst, sein Auftreten den Richtern gegenüber und sein Verhalten in dem ersten Verhöre wie in den späteren sei „durchaus geeignet gewesen, die Strenge zu entwaffnen" (39). Das Folgende mag als Ergänzung des oben schon zur Widerlegung Vorgebrachten dienen. (Vgl. oben 76, 82. 97. 101. 106. 110. 116).

Was die naturwissenschaftliche und theologische Stellung der Richter zum Copernicanischen Systeme betrifft, so darf hier vor Allem Bellarmin in Betracht kommen. Dieser von Galilei stets sehr hochgeschätzte Cardinal war nicht bloß Mitglied der Index-, sondern auch der Inquisitionscongregation, und vermöge des Ansehens, dessen er sich wegen seiner Gelehrsamkeit und seines

[1]) W. 22. 28. Das Citat aus Carena bei W. 23. ist zu vergleichen mit Fermosini Crimin. tract. II. §. Qui autem qu. 2. nr. 15. Opp. tom. XII. Colon. Allobr. 1741, p. 198. Es beweist für das Gegentheil. —
[2]) S. das entgegenstehende Beispiel bei Martin Galilée 129, W. 16. —
[3]) Vgl. Fermosini, De probationibus tract. II. ad cap. 2. de praesumpt. qu. 5. nr. 7. tom. VII. p. 152.

heiligen Wandels erfreute, pflegten seine Genossen im heiligen Collegium auf seine Stimme das größte Gewicht zu legen. Schon im J. 1611 hören wir von einer Consultation, die Bellarmin bei den Mathematikern und Naturforschern des römischen Collegiums der Gesellschaft Jesu, also an dem Orte seiner eigenen vormaligen Wirksamkeit, vornimmt. Seine Anfrage, „ob die neuen Entdeckungen (Galilei's), über die man verschieden urtheile, als begründet erachtet werden könnten", wird in einem für Galilei sehr günstigen Sinne beantwortet.[1]). Der große Astronom hat dies auch erfahren. Er wünscht 1615, daß Bellarmin durch P. Grienberger aus dem römischen Collegium über die von ihm vertretene Copernicanische Lehre genau informirt werde; dann brauche er selbst wenig zu fürchten[2]). Aber eben durch seine inzwischen ausgesprochene Aufstellung dieser Lehre als Wahrheit statt als bloßer Hypothese (s. oben S. 76) wurde der Einklang zwischen ihm und Bellarmin aufgehoben; man bestritt sein wissenschaftliches Recht, über die Hypothese hinauszugehen. Wie sehr Bellarmin und seine Berather die angeblich durchschlagenden Beweise auf Galilei's Seite vermißten, erhellt aus einer Mittheilung von Msgr. Dini, Galilei's Freund, vom J. 1615. Hienach waren sie einig: „Galilei hätte zuerst Demonstrationen erbringen sollen, und erst danach wäre für ihn die Zeit gekommen gewesen, von der heiligen Schrift zu sprechen"; . . so aber steht den Behauptungen des Gelehrten als „der größte Gegner" die Bibelstelle von der Sonne Exultavit ut gigas ad currendam viam etc. gegenüber, „welche alle Ausleger bisher so erklärten, daß sie der Sonne Bewegung zutheilten"[3]). Von diesen Gesichtspunkten ausgehend, erklärte Bellarmin ganz unverhohlen einem der vertrautesten Freunde Galilei's, dem Fürsten Cesi in Rom, Präsidenten

[1]) Der Text der Fragen und Antworten in Gal. Op. VIII, 160 ss. — [2]) Brief Galilei's an Msgr. Dini in Rom vom 16. Febr. 1615 Gal. Op. II, 13 ss. — [3]) Msgr. Dini an Galilei 7. März 1615 Gal. Op. VIII, 354. Es heißt da auch von P. Grienberger, mit dem sich Bellarmin wiederholt besprochen hatte: dubita detto padre, non siano gli argomenti più plausibili che veri. Vgl. Ciampoli an Galilei 21. März 1615 Gal. Op. VIII, 366, wo als Meinung der Cardinäle Bellarmin und del Monte dem Astronomen gemeldet wird: che quando ella tratterà del sistema copernicano e delle sue dimostrazioni, senza entrare nelle Scritture, la interpretazione delle quali vogliono che sia riservata ai professori di teologia approvati con pubblica autorità, non ci dovrà essere contrarietà veruna: ma che altrimenti difficilmente si ammetterebbero dichiarazioni di Scrittura, benchè ingegnose, quando dissentissero tanto dalla commune opinione dei Padri della Chiesa. Galilei hatte jedoch nicht so ganz Unrecht, darauf hinzuweisen, daß die Väter und die alten Theologen das ptolemäische Weltsystem eben als unbezweifelt sicher nahmen, und deßhalb nicht veranlaßt waren, den Sinn der Bibeltexte nach der fraglichen Seite näher zu prüfen. Vgl. oben S. 81.

der astronomischen Academia dei Lincei, „er halte die Copernicanische Lehre für häretisch; die Annahme einer Bewegung der Erde sei ohne allen Zweifel gegen die heilige Schrift". So Cesi dies an Galilei berichtet, setzt er weislich bei: „Möget Ihr also Euch vorsehen"[1]).

„Wenn sich eine Demonstration fände für jene Bewegung (der Erde)", so äußert sich im J. 1624 der Jesuit Grassi, Astronom in Rom, „so wäre man angewiesen, an jenen Stellen die heilige Schrift anders als es bisher geschehen ist, zu erklären, wo sie vom Stillestehen der Erde und der Bewegung des Himmels redet; so ex sententia Cardinalis Bellarmini"[2]). Dieser von Grassi reproducirte Ausspruch des Cardinals wurde Galilei mitgetheilt. Ich führe denselben hier zugleich aus dem Grunde an, weil mir in ihm der Schlüssel zu liegen scheint zum Verständniß einer sehr räthselhaften Stelle in einem späteren Schreiben Galilei's an einen der Cardinale Barberini, vom 13. October 1632. In diesem Schreiben will er nämlich die von ihm durch Herausgabe der Dialoge über das Weltsystem geschehene Uebertretung des kirchlichen Verbotes von 1616 beschönigen und deßhalb sagt er unter Anderm: „Die letzte Bestärkung (zur Abfassung der Dialoge) erhielt ich dadurch, daß ich einen zwar kurzen, aber sehr frommen und wunderbaren Ausspruch hörte, welcher wie ein Echo des heiligen Geistes unversehens aus dem Munde einer an Gelehrsamkeit sehr hervorragenden (eminentissimo) und wegen Heiligkeit des Lebens verehrungswürdigen Person kam; ein Ausspruch, welcher in kaum zehn leicht und geistreich aneinandergefügten Worten so viel besagt, als man aus langen Erörterungen in den Büchern heiliger Lehrer entnehmen könnte. Für jetzt verschweige ich den wunderbaren Ausspruch und den Urheber desselben"[3]). Man darf nach dem Obigen wohl vermuthen, daß die nicht unklar angedeutete „Eminenz" keine andere sei als Cardinal Bellarmin, wenn auch sein Wort die praktische Folgerung, die Galilei daraus für sich zog, gewiß nicht zuließ. Einen hohen geistlichen Würdenträger hielt schon Gebler für die gemeinte Persönlichkeit.

Bellarmin vertrat bei den Congregationstribunalen eher ein zurückhaltendes Element als ein drängendes, eine so unbezweifelbare Erscheinung, daß Berti sogar in den Irrthum verfällt, zu sagen, „der Cardinal sei nicht recht sicher gewesen, daß die getroffenen Entscheidungen gut wären"[4]). Wenn es mit dem Letzteren seine Richtigkeit hatte, wie kam es denn, daß gerade Bellarmin vom Papste zur Ertheilung der bekannten väterlichen Verwarnung vom 26. Februar 1616 bestimmt wurde? Wahrscheinlich hatte er sich in der Schlußsitzung gegen die Person Galilei's sehr freundlich gezeigt, ohne aber im Uebrigen von dem Votum der Collegen abzuweichen. — —

---

[1]) Brief vom 15. Januar 1615 Gal. Op. VIII, 340. — [2]) Mario Guiducci an Galilei 6. Sept. 1624 Gal. Op. IX, 67. — [3]) Gal. Op. VII, 10. — [4]) Processo LXVIII.

Wir wollen weiter gegen W. auf Einiges hinweisen, um zu constatiren, auf wie gespanntem Fuß Galilei im erstem Verhör mit der Wahrheit steht. In einem Schreiben an Dini vom 21. März 1615 hatte er auf durchschlagende Weise dargelegt, daß „Derjenige die Werke des Copernicus nie gelesen haben müsse, welcher sage, derselbe sei mit der „Hypothese“ allein zufrieden gewesen und habe seine Annahme nicht als objektiv wahre hinzustellen gesucht“[1]). Und jetzt soll nach der oben schon mitgetheilten Aussage im Verhöre der nämliche Copernicus hypothetisch gesprochen haben! Aber nein, Galilei findet keinen rechten Ausgang aus den weiteren Fragen, wenn er im erneuerten Widerspruch mit sich selbst zuletzt nicht behauptet, Copernicus habe doch nicht hypothetisch gesprochen. Copernicus hat ja Gründe für die Wahrheit gebracht, die erst der Dialog Galilei's auflösen muß, der Dialog, welcher „die genannte Meinung weder festhält, noch vertheidigt, noch lehrt, sondern im Gegentheil widerlegt“. — Wollen wir noch mehr? Im J. 1615 ist für Galilei die Lehre der Erdbewegung „durchaus sicher, durchaus wahr und unwiderleglich“[2]), ja schon 1597 erfährt Keppler in Graz durch ein Schreiben Galilei's von diesem selbst, daß er „der Wahrheit der Copernicanischen Lehre beipflichte“, daß er Erscheinungen entdeckt habe, die bei der gewöhnlichen Annahme (der ptolemäischen) unerklärbar blieben, daß er endlich mancherlei „siegreiche Entkräftungen der gegentheiligen Argumente“ schon angesammelt habe[3]). In dem Dialog endlich gar erklärt er 1632, der „menschliche Verstand sei genöthigt, die jährliche Bewegung der Erde anzunehmen“[4]). Allein nunmehr, vor den Schranken der Inquisition, wagt er bis zum letzten Verhöre hin Folgendes aufrecht zu halten: „Vor dem Indexverbot und vor der Ertheilung das Präceptums an mich war ich indifferent und hielt die beiden Meinungen, die des Ptolemäus und die des Copernicus für disputabel, so daß die eine wie die andere in der Natur wahr sein könnte; aber nach der genannten Entscheidung wurde ich durch die Weisheit der Oberen sicher gemacht, es verschwand in mir jeder Zweifel, und ich hielt die Meinung des Ptolemäus von dem Stillestehen der Erde und der Bewegung der Sonne für wahr, wie ich dieselbe noch jetzt für wahr halte“[5]). — Um dem Ganzen aber die Krone aufzusetzen, tritt im ersten Verhör jene weitere Behauptung hinzu, Bellarmin habe von Allem Kenntniß gehabt, nämlich gewußt, daß von ihm, Galilei, stets nur hypothetisch über die Erdbewegung geredet werde. Und doch hat in Wahrheit gerade Bellarmin ihm wiederholt die Ermahnung zukommen lassen, von seiner unbedingten Vertretung der Lehre abzustehen und sich, um Conflicte zu vermeiden, auf die Hypothese zurückzuziehen.

Innsbruck. Grisar S. J.

---

[1]) Gal. Op. II, 18. — [2]) Securissima, verissima et irrefragabile. So im eben cit. Brief. — [3]) Argumentorum in contrarium eversiones. Brief v. 4. August 1597 Gal. Op. VI, 12. — [4]) l'Épinois Pièces 85, Gebler Acten 103. — [5]) Im 4. Verhör, l'Épinois 93, Gebler 112.

Der heil. Cyprian von Carthago, Bischof, Kirchenvater und Blutzeuge Christi, in seinem Leben und Wirken dargestellt von Joh. Peters, beider Rechte Doctor und Professor der Theologie am Bisch. Seminar zu Luxemburg. Regensburg, Manz, 1877. 569 SS. 8°.

Wir freuen uns, unser kurzes Referat mit der ungeschminkten Anerkennung beginnen zu können, daß diese lang erwartete Monographie die Hoffnungen durchaus rechtfertigt, ja übertrifft, welche man auf Grund der bisher bekannt gewordenen Arbeiten des Verfassers auf dieselbe hatte setzen dürfen. Das stattliche, dem Hochw. Herrn Bischofe von Luxemburg gewidmete Buch erscheint hinsichtlich des darauf verwendeten Fleißes und Ernstes der Forschung, hinsichtlich des weiten und doch wohl bemessenen Rahmens der zur Darstellung gebrachten Zeitverhältnisse, endlich wegen der geschmackvollen Anordnung und abgerundeten Stilisirung als ein schönes Muster für ähnliche literarische Werke. Gleichweit entfernt von kritischer Ueberladung wie von Dürftigkeit der Beweise und Meidung gelehrter Erörterungen, und die rechte Mitte haltend zwischen jener bekannten allzusehr angepriesenen Objectivität (unnatürlichen Eingeschnürtheit) des Tones und der lästigen Sprache eines nie endenden Lobredners, führt es den Leser ruhig und überzeugend zur Kenntniß der inneren und äußeren Seiten des Kirchenvaters sowie zugleich zu einer lebensvollen Anschauung der religiösen, häuslichen und staatlichen Beziehungen des damaligen christlichen Lebens. Prof. Peters zielte vor Allem darauf hin, „aus den Schriften Cyprians heraus ein historisches Bild des großen Kirchenvaters zu entwerfen". Daß ihm dieses in Folge seines langjährigen Studiums dieser Schriften so gut gelungen ist, daß der Einblick in das Herz dieses von Augustin als „katholischen Bischofs und katholischen Märtyrers" gerühmten Mannes so genußreich geworden ist, dies verdankt man zum großen Theil dem eigenthümlichen Charakter der cyprianischen Werke selbst. Schon seine geistlichen Untergebenen richteten an den Bischof aus dem Exile die Worte: „Durch das, was du in deinen vielen Schriften Gutes niedergelegt, hast du, ohne es zu wissen, dich selbst gezeichnet". Sie fügen bei, ein Beweis, was Cyprian bei den Afrikanern damals schon galt: „Du bist in den Schriften größer als alle Menschen, in der Rede begeisterter, im Rathe weiser, in der Weisheit einfältiger, in Werken reicher, in der Enthaltsamkeit heiliger, im Gehorsam demüthiger und in der

guten That unschuldiger, als alle Uebrigen" (Ep. inter Cyprianic. 77. nr. 1; Peters 581). Der providentielle Beruf des Heiligen als Schriftstellers und als Bischofs gipfelte nach dem treffenden Ausdruck von P. in der Aufgabe, „das Wesen der Kirche begrifflich zu fixiren und dasselbe überall thatsächlich zur Anerkennung zu bringen" (585). Demgemäß that der Verfasser sehr wohl daran, und angesichts der Kämpfe der Gegenwart war es ein doppelt verdienstliches Werk, den schönen und erhabenen Gedanken Cyprians über die Kirche in allen seinen Werken, vorzüglich aber bei der Betrachtung des unschätzbaren Büchleins De unitate Ecclesiae, nachzugehen. Letztere Schrift „faßt wie in einem Brennpunkte die Strahlen zusammen, wodurch Cyprian in die Nähe und Ferne Licht und Wärme ausgoß". „Wir lernen hier den geheimnißvollen Herd kennen, auf dem er das Feuer zu so rastloser, ununterbrochener Thätigkeit für das Reich Gottes anzündete, nährte und zu immer hellern Flammen auflodern machte" (259). Gegenüber den mannigfachen feindseligen Entstellungen, welche sich die bezügliche Lehre unseres Kirchenvaters trotz ihrer correcten Klarheit hat gefallen lassen müssen, zeigt P., daß bei Cyprian die Anerkennung der Vollgewalt des Primates eine ganz durchgreifende ist, daß er für den Gehorsam gegen die Römische Kirche in Disciplin und Glaubenslehre mit bewußter Consequenz seine Folgerungen zieht aus den Titeln, die er ihr verleiht, als der „Hauptkirche, von wo die bischöfliche Einheit ihren Anfang nimmt" (Ep. 59, nr. 14) und als „der Wurzel und Mutter der katholischen Kirche" (Ep. 48, nr. 3). Der Verfasser macht hier gelegentlich (277) eine überraschende Parallele zwischen einer Stelle Cyprians (De unit. eccl. c. 5) und den sehr alten Darstellungen der Römischen Katakomben, welche Petrus unter dem Bilde des an den Felsen anschlagenden Moses zeigen. Auf denselben sind „alle sakramentalen Gnaden als aus einem Strom, den Petrus hervorspringen läßt, entspringend" dargestellt (Kraus, Roma sott. 302). Ueber das Verhältniß des Primates zum Episcopate lehrt Cyprian nach P. ganz klar, daß „derjenige als rechtmäßiger Bischof anzusehen sei, welcher vom Röm. Stuhl bestätigt wird" (273). Daß der Verfasser hiebei von der Reinkens'schen Schrift über „die Lehre des heil. Cyprian von der Kirche" 1873, gänzlich schweigt, ist aus dem Gehalte derselben hinreichend zu erklären. Als besonders verdienstlich und zum Theile ganz neu

erwähnt Referent noch aus der gründlichen Darstellung des Tauf-streites die Argumentation, daß Tertullian nicht bloß im Occident, sondern auch im Orient „prima causa jener Neuerung“ war, wonach die von Häretikern gespendete Taufe als ungültig erklärt wurde, die Nachweise ferner, daß unter Papst Stephan I. nicht im Orient, sondern in Afrika durch den hierin leider mißleiteten Cyprian die Taufbewegung begann, daß das dritte karthagische Concil in dieser Angelegenheit vor Eintreffen des päpstlichen Entscheides gehalten wurde, daß Stephan „seines Amtes ausreichend und treu gewahrt habe“ (548), so daß „die Beschuldigung der Härte völlig ungegründet ist“ (569).

Innsbruck. Grisar, S. J.

Das Gebet nach der Lehre der Heiligen dargestellt von G. **Tillmann**, C. SS. R. Erster Band. Vom Gebet im Allgemeinen. XIX. 753. Zweiter Band. Vom Gebet im Besondern. VI. 640. Freiburg, Herder, 1874—1877.

Das Werk, das wir hier kurz besprechen wollen, behandelt in zwei Bänden einen Gegenstand, über den nach dem Ausspruche des hl. Alphons viel zu wenig geschrieben und gepredigt wird. Im ersten Band verbreitet es sich im Allgemeinen über den Begriff und die hohe Bedeutung, über die Eintheilung, die Nothwendigkeit, die Pflicht, die Macht, den Apostolat und die Eigenschaften des Gebetes, über die Bedingungen, über die Art und Zeit der Gebetserhörung, über die Umstände der Gebetsübung, über die geistlichen Tröstungen und die geistige Dürre. Im zweiten Bande handelt es im Besondern vom mündlichen Gebete, vom Gebete des Herrn, vom Breviergebete, vom innerlichen Gebete und den verschiedenen Weisen dasselbe zu üben, vom beschaulichen Gebete und vom beständigen Wandel in der Gegenwart Gottes. Ein Werk von zwei umfangreichen Bänden über das Gebet zu schreiben, möchte im ersten Augenblicke kaum möglich erscheinen, und doch kann man nicht sagen, daß der Verfasser seinen Gegenstand erschöpft hat. Das wissenschaftliche Moment ist in der ganzen Abhandlung unberücksichtigt geblieben; auf genauere Begriffsbestimmungen, auf strenge dogmatische Beweisführung und tiefere theologische Begründung der einzelnen Lehrsätze, die zur Sprache kommen, hat er Verzicht geleistet und, wie uns scheint, nicht so sehr wissenschaftliche Gründlichkeit als katechetischen Unterricht und religiöse Erbauung im Auge

gehabt. Diesen Zweck hat er aber auch in vollem Maße erreicht. Der Prediger und der Katechet findet in diesem Werke eine Fülle der schönsten und erhabensten Gedanken, der reichsten Bilder und Vergleiche, der Ascet eine eingehende und genaue Unterweisung über einen für das geistliche Leben so überaus wichtigen Gegenstand nebst der bewährten Praxis der Heiligen in den verschiedenen Arten des Gebetes; alle finden darin mächtige Anregung und reichliche Erbauung. Durch das ganze Werk zieht sich eine wohlthuende Wärme, die sich an einzelnen Stellen, wie in den Abschnitten, „warum wir immer beten sollen" und „wie groß die Macht des Gebetes ist" zu heiliger Begeisterung steigert, und da der größte Theil des reichen Inhaltes den besten Schriften der verschiedensten Heiligen entnommen ist, gleicht das Buch einem großartigen Mosaikbilde. Wie da in buntem Wechsel verschiedener Farben sich Steinchen an Steinchen fügt, bis aus dem ganzen Gefüge ein prachtvolles Bild erglänzt, so reiht sich in diesem Werke eine Stelle an die andere, die aus den Schriften der Heiligen gehoben zu einem kunstvollen Ganzen sich zusammenfügen. Es ist sehr zu bedauern, daß es dem Verfasser nicht mehr gegönnt war, selbst die letzte feilende und verbessernde Hand an sein Werk zu legen; es würden dann sicher einige Ungenauigkeiten, die leider stehen geblieben sind, daraus verschwunden sein. So hat beispielsweise die Anbetung von Seiten des Menschen wohl die Erkenntniß der unendlichen Größe und unaussprechlichen Vollkommenheit des göttlichen Wesens zur Grundlage und Voraussetzung, nicht aber, wie der Verfasser andeutet, die vollkommene Liebe. Da wo das Geschöpf von der reinen und vollkommenen Liebe gedrängt wird, seinem Schöpfer die gebührende Huldigung darzubringen, hat die Anbetung einen besondern Grad der Vollkommenheit erreicht, muß aber ihrem Wesen nach nicht immer aus der reinen Liebe zu Gott hervorquellen; es ist darum nicht genau gesprochen, wenn S. 46 und S. 54 B. 1 ganz allgemein gesagt wird, die Anbetung sei „jenes Gebet, das aus der vollkommenen und reinen Liebe des Wohlwollens hervorquillt". Auch die natürliche und übernatürliche Ordnung der Dinge scheint uns hie und da, wie S. 149 u. S. 152 Bd. 1, nicht genau und scharf genug auseinandergehalten.

Trotzdem bleibt es immer wahr, daß man das Buch mit stets wachsender Hochschätzung des Gebetes liest; so wortreich und

unerschöpflich sind die Heiligen im Lobe desselben und der Verkündigung der großen Wichtigkeit und hohen Bedeutung dieses gottgeheiligten Gnadenmittels. Kein Wunder; ist das Beten ja doch der adäquateste Ausdruck der naturgemäßen Stellung, die das Geschöpf seinem Herrn und Vater und Erlöser und Seligmacher gegenüber einnimmt.

Innsbruck. H. Noldin S. J.

Philosophische Fragmente. Mit Bezug auf die v. Hartmann'sche „Philosophie des Unbewußten". Von A. Kluge, Pfarrer. 296 S. Breslau, Aderholz. 1875—1877.

Eine zweifache Absicht leitete den Verfasser dieser Fragmente: sich eine philosophische Basis für einen Commentar zum Itinerarium mentis in Deum des hl. Bonaventura vorzubereiten und eine principielle Widerlegung der v. Hartmann'schen „Philosophie des Unbewußten" anzubahnen. Daß er auf breitgetretenen Pfaden diesem doppelten Ziele entgegenstrebt, kann wahrlich nicht behauptet werden; er ist sich vielmehr bewußt, daß er „aus aller historischen Continuität heraustrat", findet aber ein solches Heraustreten gerechtfertigt, „wenn die philosophische Wissenschaft durch eine neue Schwenkung nur endlich einmal den Weg zur vollen Wahrheit einschlägt". Was er im ersten Fragmente als wünschenswerth erachtet, daß nämlich „Jemand einen so einfachen Gedanken finden könnte, um von diesem archimedischen Punkte aus die alte philosophische Welt wieder einmal aus ihren Angeln zu heben", das hat er, so möchte es fast scheinen, sich selbst als Ziel gesetzt. Einen besonders günstigen Erfolg wagt er sich übrigens kaum zu versprechen.

„Ob die ganze Tragweite meiner principiellen Anschauungen", äußert er in charakteristischer Weise, „leicht erkennbar sei, möchte ich bezweifeln. Die philosophische Wissenschaft, sowohl in den theologischen wie philosophischen Schulen, besitzt vielfach einen zu tief gehenden Respekt vor überlieferten Irrthümern, der Neues gründlich zu prüfen so leicht nicht gestattet. Mir fehlte bei meinem philosophischen Entwickelungsgange, da ich zu sehr außer aller Schule stand und schon als Student, unbefriedigt von Allem, mich so gestellt hatte, jener Respekt, wodurch die ‚Anmaßung' meiner Urtheile zu erklären und wohl auch einigermaßen zu entschuldigen ist". (Vorrede zum 2. Hft., S. VIII).

Aller und jeder Schule den Fehdehandschuh hinwerfen, heißt doch wohl die Kritik gewaltsam herausfordern. Es dürfte aber

genügen, den „archimedischen Punkt“ zu prüfen, welchen der Verfasser bei seinem titanischen Unternehmen zur Operationsbasis nimmt. Er geht von der Behauptung aus, „daß Einfachheit mit Allgemeinheit identisch sei“. Zu diesem „einfachen Gedanken“, der seine Philosophie „allgemein begründet und umspannt hat“, gelangte er durch Befragung des Sprachgebrauches. Wir haben gegen diese Quelle an und für sich nichts einzuwenden, müssen aber bemerken, daß der Philosoph vor allem die verschiedenen Bedeutungen, die der Sprachgebrauch den Ausdrücken beilegt, richtig unterscheiden und genau begrenzen muß. Diese Mühe ersparte sich der Verfasser und so gerieth er ganz richtig in den unvermeidlichen Fehler, die verschiedenartigsten Begriffe constant durcheinander zu werfen; die ontologische Einfachheit (wie sie z. B. dem menschlichen Geiste zukommt) wird mit der logischen verwechselt; unter Allgemeinheit ist bald Fülle des Inhaltes, bald der logische Universalbegriff, bald der Collektivbegriff als solcher, bald die Potenz, bald der Trieb, bald der Habitus verstanden. Die nothwendige Folge davon ist, daß die Beweisführung fortwährend hinkt. Das zeigt sich sogleich bei der ersten (S. 2): „Jede Verallgemeinerung ist eine Vereinfachung. Je allgemeiner z. B. der Begriff, je umfassender, je inhaltsreicher, desto einfacher. Wie kämen wir dazu, die ‚allgemeinsten‘ Begriffe die ‚einfachsten‘ zu nennen, wenn wir nicht ‚bewußt oder unbewußt‘, anerkennen würden, daß ‚Allgemeinheit‘ und ‚Einfachheit‘ identisch seien“? Bei dieser logischen Ketzerei ist ganz übersehen, daß man Umfang und Inhalt des Begriffes unterscheiden muß, daß Umfang und Inhalt im umgekehrten Verhältnisse stehen, daß die Einfachheit nur auf den Inhalt Bezug hat und von der Allgemeinheit ganz absieht, daß endlich der Begriff desto weiter von der Einfachheit sich entfernt, je inhaltsreicher er ist. Je einfacher der Begriff, desto allgemeiner; das ist richtig; daraus folgt aber nur, daß die Allgemeinheit durch die Einfachheit bedingt werde, nicht aber, daß beide Begriffe schlechthin identisch seien. Aus dieser Begriffsverwechselung erklärt es sich, wie der Verfasser sagen kann: „Die Thierseele ist einfacher, als die Pflanzenseele (ut ita dicam), die Menschenseele einfacher, als die Thierseele, d. h. allgemeiner, mehr umfassend, reicher an der Idee des Lebens. — Absolut einfach ist Gott, d. h. absolut allgemein; die

Allgemeinheit seines Lebens läßt keinen Vergleich mit anderen lebendigen Wesen mehr zu ꝛc." (S. 3). Nach solchen Sätzen kann es uns kaum mehr befremden, wenn wir am Schlusse der ersten Abhandlung (S. 8) die „überraschende Erfahrung" machen, „daß wie die Begriffe ‚einfach' und ‚theilbar' von den andern ‚allgemein' und ‚besonders' überragt werden, so diese wieder in den höheren, ‚geistig' und ‚körperlich' enthalten sind. Wir werden wohl noch dazu gelangen, auch diese Begriffe ‚geistig' und ‚körperlich', und zwar in den weiteren ‚lebendig' und ‚todt' untergehen zu sehen". Diese Erfahrung ist in der That überraschend, besonders da uns früher versichert wurde, daß Einfachheit und Allgemeinheit identisch seien. Der Verfasser scheint nicht bemerkt zu haben, daß nach dieser Unterordnung der Begriffe es Allgemeines und Geistiges geben kann, das nicht einfach ist, und Körperliches, dem weder Besonderheit noch Theilbarkeit zukommt. Der Begriff „besonders" soll dem Begriff „körperlich" untergeordnet sein, während doch Gott dem absoluten Geiste die Besonderheit wesentlich eignet. Der Begriff „lebendig" erscheint hier dem Begriff „allgemein" übergeordnet, und doch spricht der Verfasser später gelegenheitlich von einer „todten Allgemeinheit" (S. 248). Er weiß sogar von einem Falle, in dem „der Charakter der Allgemeinheit und Individualität zu einem neutralen Dritten verschmilzt" (S. 171). Man wird diese kleinlichen Bemerkungen begreiflich finden, wenn man bedenkt, daß die genannten Begriffsbezeichnungen in den Fragmenten fortwährend wiederkehren und die Grundlage der Entwickelung bilden.

Es würde uns zu weit führen, wollten wir den Inhalt der Fragmente — wir können ihn als Noetik bezeichnen — im Einzelnen näher besprechen. Nur Einiges sei bemerkt. Ziehen wir zunächst den Geist als erkennendes Subjekt in Betracht. Als **Wesenheit** des geistigen Seins bezeichnet K. die **Gefühlsfähigkeit**. Er glaubt, es würde vielleicht nicht zu sonderbar klingen, wenn er den Geist als **substantiirtes** Gefühl (!) definiren wollte. Erkennen und Wollen sind nur verschiedene Determinationen des Gefühles (er stützt sich unbewußt auf die Vieldeutigkeit des Wortes „fühlen"). Verschiedene „Vermögen" gibt es nicht; und doch werden sie bisweilen unwillkürlich vorausgesetzt. Was das Erkennen betrifft, glaubt der Verfasser eine zweifache Erkenntniß unterscheiden zu müssen, eine dialektische (begriffliche) oder todte, und eine ideelle

oder lebendige. Die erstere findet wenig Gnade. Der Begriff vermittelt keine Erkenntniß; wozu bedürfte es sonst einer Definition? (Daß die Definition von Seite des Geistes nichts anderes ist als der distinkte und complete Begriff, scheint ihm nicht bekannt zu sein). Die Begriffe sind nur Formen, welche den mannigfaltigen Erkenntnißgehalt scharf abgrenzen und isoliren (S. 168); daher verliert auch die Frage über deren Ursprung ihre ganze Bedeutung. Der Verfasser löst sie seinerseits in einer Weise, daß jeder Sensist sich damit zufrieden geben könnte, besonders da er auch dem Thiere Begriffe zuschreibt. Dem Menschen ist es allerdings natürlich, zu allgemeinen Begriffen fortzuschreiten, was die vernunftlose Thierseele nicht vermag, doch diese sind leere Abstraktionen. Ist das nicht leibhaftig die nominalistische (conceptualistische) Auffassung? Doch nein, der Verfasser glaubt einen weit höhern Standpunkt einzunehmen. „Man verwechselt leicht den vom Inhalte (!) abstrahirten Begriff mit der Idee, dem allgemeinen Leben der Individuen, und auf dieser ‚unbewußten' Verwechselung beruht der ganze Streit zwischen Nominalisten und Realisten" (S. 169).

Hat man sich einmal mit dieser Geringschätzung des Begriffes befreundet, kann man auch die Verurtheilung des Schlusses („Mit dem Schlusse ist es nichts") gefaßt entgegennehmen; desto mehr muß es aber überraschen, daß das Urtheil der Verwerfung entgeht. Der Verfasser läßt es sonderbar genug dem Begriffe vorausgehen. Wir leugnen nicht, daß die dem Urtheile analoge Combination sinnlicher Vorstellungen, wie sie auch dem Thiere eigen ist, früher sei als der Begriff; aber wie kann man diese höher stellen als den Begriff und das begriffliche Urtheil!

Was der Verfasser über die ideelle Erkenntniß bemerkt, die nach seiner Darstellung nicht blos ein Bilden von Formen, sondern allgemeines Leben ist, aber um bewußt zu werden, der Individualisirung bedarf, und hauptsächlich auf göttlicher Aktivität beruht, kann ebensowenig unsern Beifall finden. Wir können jedoch nicht darauf eingehen, sondern müssen uns begnügen, im Allgemeinen unser Urtheil abzugeben. Wer die dialektische Erkenntniß wegwerfend behandelt, hat alle Sensisten und deßgleichen auch alle Kabbalisten auf seiner Seite, aber keineswegs die christlichen Philosophen. Von den Scholastikern versteht sich das von selbst; sind aber diese als Aristoteliker dem Verfasser verdächtig (denn Aristoteles gilt

ihm als Urheber aller Verwirrung in der Erkenntnißlehre), so lese er, was Augustin gegen den Donatisten Crescentius geschrieben, der die Dialektik mit dem christlichen Glauben nicht vereinbarlich finden wollte. Die großen Meister des Mittelalters haben die Scholastik mit der Mystik vereint; auch war ihnen die mystische Erkenntniß etwas ganz anderes als die ideelle Erkenntniß, wie sie K. auffaßt und darstellt. Wie ein Gegner der aristotelischen Philosophie, beziehungsweise der Scholastik, sich zum Kommentator einer Schrift des hl. Bonaventura machen kann, ist schwer zu begreifen. Jedenfalls hätte der Verfasser weit besser gethan, sich mit der scholastischen Philosophie in Kontinuität zu setzen, anstatt sie zu verwerfen; denn Kontinuität ist ja ein Grundgesetz der katholischen Wissenschaft. Er würde dann auch sich überzeugt haben, daß man nicht glauben darf, die hergebrachten philosophischen Anschauungen mit einem leichten Fußtritte hinwegschnellen zu können.

Aber die Widerlegung der v. Hartmann'schen Philosophie? Will man gegen diese und ähnliche „Philosophien“ in die Schranken treten, so muß man vor allem sich davor in Acht nehmen, die ihnen zu Grunde liegende Art des Philosophirens sich anzueignen; sonst kann von einer Widerlegung überhaupt keine Rede sein; man erzielt nichts anderes, als daß man zur Erhaltung der bereits vorhandenen Zerfahrenheit das Seinige beiträgt. Wer „ideelle“ Conceptionen an die Stelle strenger Beweisführung setzt, wird zwar weder sich selbst noch andere überzeugen, aber doch einen größern oder kleinern Beifall ernten, je nachdem es ihm gelingt, vor dem Tribunale der Zeitströmung oder Mode seine Ansichten einigermaßen plausibel zu machen. Daß nun aber in dieser Hinsicht v. Hartmann einen weit bessern Stand hat als Kluge mit seinen sittlich-religiösen Forderungen, kann wohl kaum zweifelhaft sein.

Wir können versichern, daß wir nur deßhalb zu dieser scharfen Kritik uns entschlossen haben, weil wir wirklich überzeugt sind und mit Rücksicht auf die gute Absicht des Verfassers es von Herzen bedauern, daß er einen ganz falschen Weg eingeschlagen, um zum schönen Ziele, das er sich vorgesteckt, zu gelangen. Wir wollen dabei nicht in Abrede stellen, daß sich in seiner Schrift viele geistreiche und anregende Gedanken finden, die von einer nicht unbedeutenden speculativen Begabung Zeugniß geben.

Innsbruck. Wieser S. J.



Geschichte und Grundfragen der Metaphysik von Dr. M thias Hamma, weil. Repetent am K. Wilhelmsstifte in Tübingen. XII, 147. Freiburg, Herder. 1876.

Auf einem ganz andern Wege als der Verfasser der „philosophischen Fragmente“ glaubte Dr. Hamma, der leider schon in seinem 29. Lebensjahre den mit Vorliebe ergriffenen philosophischen Studien durch den Tod entrissen wurde, die Erreichung des dem christlichen Forscher vorgesteckten Zieles anstreben zu sollen. Er betrachtete zur Ermöglichung einer christlichen Philosophie zwei Faktoren als unerläßlich: „Principielle Klarstellung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie“ und „Historische Grundlage der Philosophie, welche sämmtliche bisherige Leistungen, antikscholastische und neue, genau kennt, das Falsche ausscheidet, das Wahre behält und eine Weiterbildung anstrebt“ (S. 52). „Fremd war ihm, bemerkt der Herausgeber in der schönen Vorrede, jenes selbstherrliche Gebahren in der Philosophie, mit Hintansetzung früherer und fremder Leistungen stets a priori i. e. ab ovo zu beginnen und vom Nichts aus alle Weisheit zu vollenden; man setze sich dadurch nothwendig der Gefahr aus, mit all' seiner Neuheit doch hinter dem Alten zurückzubleiben“ (V). Er beginnt darum auch das oben angezeigte metaphysische Werk mit einem geschichtlichen Abriß, in welchem die vorzüglichsten philosophischen Systeme kurz charakterisirt werden, und zieht dann daraus Consequenzen in Bezug auf Begriff, Stellung, Eintheilung, Methode und Kriterien der Metaphysik, um so eine sichere Grundlage zu gewinnen. Er bezeichnet diesen ersten Theil als analytischen im Gegensatze zum zweiten, systematischen Theile, in welchem die metaphysischen Grundfragen selbst erörtert werden; man darf indessen nicht denken, daß hier zwischen Analytik und Systematik eine eigentliche Congruenz stattfinde, denn sonst müßte sich die Analytik direkt auf die Objekte beziehen, über welche die Systematik sich verbreitet, was nicht der Fall ist.

Der Verfasser weiß alles, was er selbst richtig erfaßt hat, sehr klar und präcis darzustellen; daher wurde es ihm auch ermöglicht in dem engen Raume von 147 Seiten einen verhältnißmäßig sehr reichen Inhalt zu bieten; mit Ausnahme der „Geistesphilosophie“ (Pneumatologie) kamen darin alle Theile der Metaphysik zur Behandlung.

Referent gewann die Ueberzeugung, daß Hamma wirklich zu schönen Hoffnungen berechtigte; wäre es ihm vergönnt gewesen, weitere Forschungen zu machen und an der allmähligen Ergänzung und Verbesserung seines Werkes zu arbeiten, so hätten wir sicher eine sehr gediegene Leistung zu erwarten gehabt; wie dasselbe aber jetzt vorliegt, leidet es freilich an nicht unbedeutenden Mängeln [1]). Wir wollen jedoch nur einige Unrichtigkeiten, die auf Principienfragen Bezug haben, speciell in Betracht ziehen, was uns besonders deßhalb der Mühe werth scheint, weil der Verfasser in manchen Punkten mit seiner Anschauung nicht allein dasteht.

Die erste betrifft die principielle Klarstellung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie. Der Verfasser sagt, die einzige der Philosophie als solcher gestattete Orientirung am Dogma sei eine den wissenschaftlichen Forschungen nachfolgende, niemals vorausgehende, eine negative nicht positive; denn eine vorausgehende, ancillarische, positive Orientirung müsse sofort zur speculativen christlichen Theologie, also zu einer von der Philosophie ganz verschiedenen Wissenschaft führen. Er wendet sich dann gegen die Behauptung, die Philosophie als solche sei „ancilla theologiae christianae“ und bemerkt dagegen: „Diese Behauptung bedenkt nicht, daß sie nicht nur die Philosophie ruinire, sondern auch die speculative christliche Theologie“ (S. 13). Der Verfasser hat sich in dieser Streitfrage offenbar nicht gehörig umgesehen. Die Orientirung der Philosophie am Dogma ist ohne Zweifel eine „negative“ und „nachfolgende“ in dem Sinne, daß kein Satz, der nicht aus

[1]) Manche Verstöße sind etwas primitiver Natur, was um so mehr überrascht, da der Verfasser sonst eine anerkennenswerthe Reife des Geistes bekundet. S. 61 spricht er z. B. von einer doppelten Reihe von Wahrheiten (es sollen wohl die empirischen und rationellen gemeint sein); „die einen ruhen blos auf dem Materialkriterium (Kriterium der innern Uebereinstimmung), die andern nur auf dem Formalkriterium (Kriterium der Existenz). Erstere sind in sich übereinstimmend, d. h. entweder nothwendiger Weise oder möglicherweise zusammenhängend, sie sind sogenannte vermittelte, syllogistisch demonstrirbare oder logisch richtige Wahrheiten, z. B. alle Menschen sind sterblich, Kajus ist ein Mensch: ergo ... die letzteren sind unmittelbar gegebene Thatsachen, induktive Wahrheiten, die weiter nicht demonstrirt, sondern nur unmittelbar percipirt werden können, z. B. ich bin; die Sonne scheint“. Wie lückenhaft und verkehrt!

Vernunftprincipien deducirt, sondern nur der Auktorität wegen angenommen wird, als eigentlich philosophischer betrachtet werden kann. Versteht der Verfasser seine Behauptung in diesem Sinne, so hat er vollkommen Recht; dann kämpft er aber auch gegen Windmühlen; denn wie viele wird er finden, welche diese Behauptung in Abrede stellen? Soll jedoch der Sinn dieser sein, daß das philosophische System zuerst vollständig entwickelt und durchgeführt werden und erst dann eine Zusammenstellung mit dem Dogma erfahren soll oder daß die Kenntniß der christlichen Wahrheiten dem Forscher bei der Ermittelung der Vernunftwahrheiten in keiner Weise als Leitstern dienen dürfe, so ist eine derartige Forderung ganz unnatürlich und zweckwidrig. Kann ich mich durch jede gewisse empirische Erkenntniß in Aufsuchung philosophischer Prämissen leiten lassen, ohne doch diese aus ihr abzuleiten, warum soll hinsichtlich der als gewiß erkannten christlichen Wahrheit nicht ein analoges Verhältniß stattfinden? Ohne Zweifel ist es wahr, daß die Philosophie, „treu ihrem Begriffe, ohne jegliche anderen als die in ihr selbst liegenden Voraussetzungen ihre Forschungen beginnen, fortsetzen und vollenden" muß. Allein die in der Philosophie liegenden Voraussetzungen sind eben nicht immer Voraussetzungen des Philosophen (sonst bedürfte es überhaupt keiner Orientirung), und es läßt sich gar nicht absehen, warum sich der letztere nicht schon Anfangs bezüglich seiner Voraussetzungen wenigstens negativ an der christlichen Wahrheit orientiren soll.

Ganz unrichtig ist es, wenn der Verfasser im hl. Augustin das Vorbild eines selbständigen christlichen Philosophen erblickt, die scholastische Philosophie aber, selbst die des hl. Thomas nicht ganz ausgenommen, nur als speculative Dogmatik bezeichnet. Augustin und Thomas lehnten sich gleichmäßig an die antike Philosophie an, jener vorzüglich an den Platonismus, dieser an die Peripatetik, und orientirten sich gleichmäßig an dem Lichte der christlichen Wahrheit. Glaubt der Verfasser, daß die Philosophie im Mittelalter mehr im Interesse der Theologie betrieben wurde, so ist zu bemerken, daß die praktische Frage über den Gebrauch der Philosophie mit der principiellen über deren inneres Verhältniß zur Theologie nichts gemein hat — H. hat beide zu sehr vermengt —, und daß auch in dieser Hinsicht Thomas von Augustin sich nicht wesentlich unterscheidet.

H. macht ferner folgende Unterscheidung zwischen der scholastischen Metaphysik und der neueren: „Die Scholastik fragte vor allem nach der inneren Möglichkeit der Objekte; sie behauptet, wie Kleutgen sagt (Philos. d. Vorzeit I, 538), daß die Wissenschaft die Wirklichkeit der Dinge nicht nothwendig voraussetze und daß ihre Wahrheit von derselben unabhängig sei. Die neuere Philosophie aber sagt: zuerst muß ich wissen, ob etwas ist, dann erst erforsche ich es" (S. 56); demnach will er seinerseits auch nur Thatsachen feststellen. Allein es stand bei den Scholastikern allgemein fest, daß die menschliche Erkenntniß von der Erfahrung ihren Ausgang nimmt; was aber die Behauptung Kleutgen's betrifft, so ist die „allgemeine Metaphysik" des Verfassers (wenn man §. 31, der einer äußerst nachsichtigen Beurtheilung bedarf, allenfalls ausnimmt) eine fortgesetzte Bestätigung derselben. Denn sie bewegt sich der Natur der Sache gemäß in lauter allgemeinen Begriffen und Principien, die als solche in Bezug auf die Existenz hypothetisch sind und somit von ihr absehen. Oder beziehen sich Hamma's ontologische Sätze vielleicht blos auf die Objekte, die in den engen Kreis seiner unmittelbaren Erfahrung gekommen und jetzt zum Theile schon nicht mehr existiren?

Wenn H. auf Cartesius sich stützend die Behauptung aufstellt: „Die Unabweislichkeit meines Ich ist das Kriterium der Realität", so ist zu bemerken, daß die blos subjektive Unabweislichkeit für den urtheilenden Geist nicht das letzte Kriterium bilden kann, die objektive aber (mit Evidenz identisch genommen) bei der Perception des eigenen Ichs zwar vorhanden ist, aber mit ihr nicht confundirt werden darf; sonst müßte man ewig beim eigenen Ich stehen bleiben. Man soll mit dem Richtigen, was Cartesius erschaut, nicht auch die Mißverständnisse in den Kauf nehmen. Unbegreiflich ist es, warum H. das Kriterium der Gewißheit blos auf die Existenz bezieht und ihm das Kriterium der Uebereinstimmung oder die Denknothwendigkeit der Identität und Widerspruchslosigkeit coordinirt (jenes wird Formal-, dieses Materialkriterium genannt), als ob die Gewißheit nicht auch auf die Uebereinstimmung sich erstrecken müßte oder die Existenzialurtheile ohne das Princip der Identität und des Widerspruches gewiß sein könnten. Noch unbegreiflicher ist es, warum er den Kant'schen Kriticismus gewissermaßen noch überholen will

indem er behauptet, man müsse, um zur Wahrheit zu gelangen, mit dem Zweifel Ernst machen und sich im vorhinein ganz indifferent halten, während Kant's Zweifel die Ueberzeugung barg, es müsse doch Wahrheit geben. Soll der „indifferente" Zweifel, den H. postulirt, ein anderer sein, als der methodische, der die vorhandene natürliche Gewißheit nicht durchweg aufhebt, sondern nur davon absieht, um vorurtheilslos die Gründe zu prüfen, so ist er verwerflich und führt nothwendig zum Skepticismus. Doch wahrscheinlich hat der Verfasser sich nicht klar genug ausgedrückt. Sonst sei nur noch bemerkt, daß ein ganz einseitiger Begriff vom Seienden aufgestellt wird und daß dieses πρῶτον ψεῦδος selbstverständlich eine Menge von Begriffsbestimmungen hinfällig macht.

Innsbruck. Wieser S. J.

Bemerkungen und Nachrichten.

Petrus in Rom. „Petrus nicht in Rom" lautete vor einiger Zeit die herausfordernde Ueberschrift einer Abhandlung von A. Lipsius in den „Jahrbb. für prot. Theologie" (1876 S. 561 ff.). Der zunächst Angegriffene war A. Hilgenfeld, der Herausgeber der prot. „Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie." Hilgenfeld hat nunmehr in seiner Zeitschrift (1877, 486 ff.) seine früher schon wiederholt unternommene Vertheidigung des Aufenthaltes des Apostels in Rom (1872, 349 ff.; 1876, 56 ff.) mit all' jener siegreichen Kraft aufrecht gehalten, welche ihm Recht und Wahrheit in diesem Falle trotz seines ultrarationalistischen Standpunktes gewähren. „Es ist mir undenkbar", schreibt er u. A., „daß der Lebensausgang des ersten Apostels für die Christenheit so gut wie verschollen sein sollte" (1877, 497), was doch der These der Gegner gemäß schon „ein Menschenalter nach dem Tode des Petrus" stattgefunden hätte (1876, 63). Und von dem Beweise aus dem 5. Kapitel des ersten Clemensbriefes (worüber so eben auch in der Tübinger theol. Quartalschrift S. 659 ff. eine treffliche Erörterung von Brüll erschienen ist,) sagt er: „Hätten die Leser des Clemensbriefes weder den Ort noch die Veranlassung des Märtyrertodes des Petrus gekannt, so hätten sie Beides aus dieser (an der citirten Stelle von Clemens durchgeführten) Zusammenstellung mit dem römischen Märtyrertode des Paulus und den Opfern der neronischen Christenverfolgung kennen gelernt, wenn nicht schon der alten Christenheit das „„Petrus nicht in Rom"" vorgeschrieben sein soll" (1877, 498). Jene Märtyrer, in deren Kreis Petrus und Paulus nach dem Wortlaut des Briefes auf's Engste eingereiht sind, starben ἐν ἡμῖν (c. 5). „Die Vergleichung aber mit dem ἐν ἡμῖν von c. 55", sagt Hilgenfeld, „zwingt uns, hier zu erklären: inter nos Romanos" (1876, 62). Aehnliche Beweiskraft beansprucht nach ihm das ἐν Βαβυλῶνι 1. Pet. V, 13, wenn es im Lichte des damaligen Sprachgebrauchs und der ältesten Tradition betrachtet wird; denn „jeder Christ konnte unter Babylon ohne Schwierigkeit Rom verstehen", wie „schon die alte Kirche ohne Bedenken Rom verstanden hat" (1877, 494). —

Man darf bei diesen Zugeständnissen, welche der katholischen Apologie zu Gute kommen, nicht übersehen, daß Hilgenfeld mit zäher Festigkeit an dem abenteuerlichen Standpunkt der Baur'schen Hypothese festhält, nach welchem Petrus und Paulus zu einander im Gegensatz standen und die Kirche bei deren Hingang in zwei sich bekämpfende Lager, der Judenchristen

oder Petriner und der Heidenchristen oder Pauliner, gespalten zurückblieb. Während nun Lipsius auf dem Grunde dieser Träumereien behauptet, „den Petrus habe erst die judenchristliche Sage nach Rom gebracht", und die Quelle der „Petrussage" wie auch der mit ihr verwachsenen „Sage" von Simon Magus sei nirgend anderswo als in den pseudo-clementinischen Schriften der Ebioniten des 2. Jahrhunderts zu suchen, vertritt Hilgenfeld im Gegentheile, auf das sicher höher hinaufreichende Alter der angeführten Zeugnisse gestützt, „neben der antipaulinischen Petrus-Simonsage eine unabhängige römische Petrustradition" (1877, 499).

Während in dieser Weise die Erfindungen von Lipsius durch die protestantische Kritik selbst über den Haufen geworfen werden, während die ältesten schriftlichen Zeugnisse beständig in schöneres Licht treten, fahren die archäologischen Untersuchungen über die römischen Katakomben fort, jene „unabhängige römische Petrustradition" mit monumentalen Belegen zu bestätigen. So wies de Rossi vor nicht Langem nach, daß der im 17. Jahrhundert an der Stelle des primitiven Cömeterium Vaticanum gefundene Grabstein mit der lakonischen Aufschrift „Linus" das ursprüngliche Epitaph des ersten Nachfolgers des h. Petrus sei (Bullettino archeologico 1864, p. 50; 1876, p. 86). Die von Lipsius verworfene Nachricht des Liber pontificalis, wonach von Victor I. bis hinauf zu Petrus einschließlich die römischen Bischöfe in jenem Cömeterium beigesetzt wurden, hat somit eine wichtige Bekräftigung für sich.

De Rossi zeigte ferner in seinen Forschungen über den Petersstuhl der vaticanischen Basilica, dessen Vorhandensein und Verehrung schon im 4. Jahrhundert bezeugt wird, daß „der Bezeichnung desselben als cathedra Petri von Seite der historischen und archäologischen Wissenschaft Nichts im Wege steht." (So Kraus in seiner Roma sotterranea, Freiburg 1873, S. 512, in der Beilage über die Cathedra Petri, welche an De Rossi Bullett. 1867, nr. 3. sich anlehnt. Wir können mittheilen, daß in dem 1878 erscheinenden 6. Foliobande des epochemachenden Werkes von R. Garrucci, S. J., L'arte cristiana nei primi otto secoli, Prato, Giacchetti, neue Untersuchungen über die ehrwürdige Cathedra enthalten sein werden, und verweisen auf Two Memoirs on Saint Peters Chair by A. Ashpitel and A. Nesbitt, London 1870).

Zu dem Vorstehenden tritt als ein weiteres überraschendes Resultat für „Petrus in Rom" die neueste Auffindung jener unterirdischen Räumlichkeiten im Cömeterium Ostrianum, wo der h. Petrus nach seiner Ankunft in Rom zu taufen pflegte, und wo er damals seine Cathedra hatte. Durch die um das Jahr 600 angefertigten Verzeichnisse der Oele, welche der Priester (?) Johannes im Auftrage von Königin Theodelinde aus den Lampen römischer Heiligengräber als Reliquien sammelte, wußte man von einer zwischen der Via Nomentana und der Salaria nova gelegenen damals vielverehrten Crypta, dem Platze der sedes ubi prius sedit scs Petrus, wie Johannes sagt. Den Ort selbst kannte man nicht. Gleichwohl that de Rossi mit der

gewohnten Schärfe seiner Conjectur dar, daß diese Crypta ein Theil des in der Geschichte der h. Märtyrer Papias und Maurus vorkommenden Cömeterium sei, dem dort der Beisatz gegeben wird ad nymphas ubi Petrus baptizaverat, und daß dieses letztere hinwieder kein anderes sein könne, als das in den Liberiusakten angeführte Coemeterium Ostrianum ubi beatus Petrus apostolus baptizaverat.

Schon glaubte man bedauern zu müssen, daß sich von der Cathedra Petri im Coemeterium Ostrianum keine Spur erhalten (Kraus 513), als vor einigen Monaten der römische Archäologe M. Armellini in einer Schrift von seiner Entdeckung der Crypta an dem bezeichnete Orte Kunde gab und genaue Nachrichten über den Befund derselben lieferte (Scoperta della Cripta di S. Emerenziana e di una memoria relativa alla cattedra di san Pietro nel cimitero Ostriano, Roma 1877). Armellini beweist, daß das Coemeterium Ostrianum in seinen primitiven Theilen auf die apostolische Zeit zurückreiche. Er fand in der Apsis einer unterirdischen Kammer, die an das ursprüngliche viereckige von ihm als Taufcapelle Petri betrachtete Cubiculum anstößt, Inschriften, welche den Namen Petri enthalten und die Identität des Ortes beglaubigen. Die bereits früher aufgestellte Annahme, die beiden Feste der cathedra Petri hätten sich ursprünglich nicht auf den römischen und den antiochenischen Aufenthalt des Apostelfürsten, sondern auf die beiden Kathedrae, welche er nach einander in Rom einnahm, bezogen, wird durch diese Entdeckung in hohem Grade wahrscheinlich gemacht. — Den Resultaten Armellini's haben sich bereits sowohl Cavaliere de Rossi als P. Garrucci im Wesentlichen angeschlossen. (De Rossi, Bullett. 1876, 153 ss.; [Garrucci,] Civiltà catt. 17. Nov. 1877 p. 440 ss.). Was die Ausführungen des Letzteren gegen die Bedenken über einen Taufplatz im Ostrianum betrifft, so hätte wohl auch die Parallele mit dem vaticanischen Baptisterium nachdrücklich hervorgehoben werden dürfen; denn dort befanden sich ebenfalls im 4. Jahrhundert die Cathedra Petri und das Taufbecken, dessen sich seine Nachfolger bedienten, als etwas enge Zusammengehöriges an dem nämlichen Orte (vgl. die Inschrift des P. Damasus auf dem Baptisterium und jene des Grabes von P. Siricius, bei Kraus 509).

Wir erlauben uns schließlich mit Hilfe protestantischer Autoritäten folgende Schlußfolgerungen. E. Zeller sagt in einer Abhandlung gegen den Aufenthalt Petri zu Rom (Ztsch. für wissensch. Theol. 1876, 32): „Wenn sich uns eine Thatsache (wie die bekämpfte, dennoch) als geschichtlich bewährt, wird keinem von uns in den Sinn kommen, ihr die Anerkennung zu versagen, wie groß immer die Vortheile sein möchten, welche unsere Gegner aus ihr ziehen könnten." Nun wohl, welches diese Vortheile sind, bekennt Lipsius, indem er uns zugleich die eigentlichen Ursachen zu erkennen gibt, warum ihm der „Petrus in Rom" ein Greuel ist: „Das römische Papstthum gründet auf jene angebliche Thatsache seinen Anspruch auf den Primat, und es läßt sich nicht leugnen: hat jemals der Fuß des Apostelfürsten die ewige Stadt betreten, dann ist er sicher nicht als einfacher

Reisender sondern kraft seiner apostolischen Vollmacht dorthin gekommen... So erscheint dann der Anspruch der römischen Kirche gar nicht so ungereimt, die Reihenfolge ihrer Bischöfe auf Petrus zurückzuführen... Immer würde der römische Episcopat auf der von Petrus übertragenen Macht beruhen" (Jahrbb. f. prot. Theol. 1876, 562). Das sind Sätze, deren Richtigkeit doch der „Theologe" Hilgenfeld, welcher die „angebliche Thatsache" mit solchem Glück vertheidigt, zugeben müßte, wenn er nicht vorziehen würde, sich mit den wunderlichsten Windungen durchzuschlagen. Unser Schluß setzt sich aber noch weiter fort. Der geheime Kirchenrath Hesse, Genosse von Hilgenfeld's Standpunkt, sagt in einer Broschüre mit dem Titel: „Der Fels Petri kein Fels", die in der Sammlung der Zeit- und Streitfragen von Oncken und Holtzendorff erschien (1874, Heft 34), wenn man einmal den Text Tu es Petrus etc. annähme, so folge daraus die Primatgewalt und sogar die lehramtliche Unfehlbarkeit des Papstes; der Text sei (in Folge dessen?) eine unächte Einschaltung. Nun nahm aber Hilgenfeld diesen Ausspruch bisher nicht bloß als ächt an, sondern er wies auch gelegentlich durch eine scharfe Kritik in seiner Zeitschrift die Behauptung von Lutterbeck (Clementinen und Unfehlbarkeit, 1872) zurück, welcher im Anschluß an eine ältere protestantische Auslegung unter dem Felsen, auf den der Herr seine Kirche zu bauen verheißt, nicht Petrus, sondern Christus selbst verstehen wollte. Nach Hilgenfeld ist Petrus der Fels. — Warum sind also nicht die Nachfolger des „Petrus in Rom" Erben der unfehlbaren Felsenkraft? G.

Ueber den Tod des h. Evangelisten Johannes. P. Joseph Catergian, aus der Wiener Mechitaristenkongregation, hat soeben die im 5. Jahrhundert angefertigte armenische Uebersetzung der Dormitio B. Joannis, einer alten, ihrem wesentlichen Inhalt nach schon von den h. Epiphanius und Augustinus [1]) bezeugten Schrift über das Lebensende des h. Johannes, mit Einleitung und kritischen Noten armenisch und lateinisch unter folgendem Titel herausgegeben: Ecclesiae Ephesinae de obitu Joannis Apostoli narratio, ex versione armeniaca saeculi V., nunc primum latine cum notis prodita, Wien, 1877. Zwar ist diese Schrift, was dem Herausgeber entgangen zu sein scheint, schon als solche in syrischer Uebersetzung [2]) und als Schluß der

---

1) Vgl. Epiphanius, adv. haer. 79, 5: „Auch Johannes darf nicht angebetet werden, obgleich er durch sein eigenes Gebet sein Entschlafen zu einem wunderbaren (ἔκπληκτον) gemacht, oder vielmehr von Gott diese Gnade empfangen hat." Augustinus, tract. 124 in Joannem: Quem tradunt etiam, quod in quibusdam scripturis quamvis apocryphis reperitur, quando sibi fieri jussit sepulcrum, incolumem fuisse praesentem, eoque effosso et diligentissime praeparato, ibi se tanquam in lectulo collocasse, statimque eum esse defunctum. Vgl. noch Isidor von Sevilla, de vita et obitu utriusque testam. Sanctorum, c. 74.

2) In Wright's Apocryphal Acts of the Apostles, edited from syriac manuscripts, London 1871, (I, S. 66—72; II, S. 61—68).

Acta Joannis auch im griechischen Original[1]) gedruckt vorhanden, aber dies thut dem Werthe der Publikation Catergian's keinen Eintrag. Denn der armenische Text zeichnet sich vor allen anderen durch seine Freiheit von phantastischen und sonderbaren Ausschmückungen aus. Nachdem er berichtet hat, wie der h. Johannes an einem Sonntage zuerst die versammelten Gläubigen ermahnte und für sie betete, dann Brod nahm, die Danksagung darüber sprach und die Kommunion austheilte, wie er alsdann hinausging, sein Grab ausgraben ließ, seinen Mantel[2]) darin ausbreitete und ein langes Gebet[3]) sprach, hat er folgenden ganz einfachen Schluß: „Indem er sich hierauf ganz mit dem Kreuze bezeichnete, sprach er: Sei Du mit mir, mein Herr Jesu Christe, legte sich in das Grab, in welchem er seinen Mantel ausgebreitet hatte, und sagte zu uns: Friede sei mit euch, Brüder! Während wir uns freuten und zugleich trauerten, empfahl der selige Johannes seine Seele in die Hände unseres Herrn Jesu Christi. Jesu aber sei Ehre, und Christo Ruhm und Macht in Ewigkeit, Amen!" Wir finden hier noch nichts von dem wunderbaren Lichtglanz, den fast alle anderen Texte erwähnen, nichts von einem Aufsteigen des Staubes (schon bei Augustin und Isidor von Sevilla) oder Manna's aus dem Grabe (in den lateinischen Texten und bei den späteren Griechen), am wenigsten aber von einer *μετάστασις* oder leiblichen Aufnahme des Apostels in den Himmel, welche schon in Tischendorf's griech. Text a. a. O. vorkömmt.[4]) Ob freilich die Dormitio B. Joannis, wie sie nach dem armenischen Text vorliegt, wirklich mit P. Catergian als echtes historisches Dokument anzusehen sei, wird wesentlich von der Frage abhängen, ob die Dormitio von Anfang an als selbständige Schrift oder nur als Schluß der Johannesakten existirt habe. Die letzteren werden nämlich zwar schon von Eusebius, Epiphanius, Augustin und Innocenz I. erwähnt, aber als ein häretisches Machwerk, welches die

[1]) In Tischendorf's Acta Apostolorum apocrypha, Leipzig 1851 (S. 272—276). Ziemlich ähnlich ist auch der lateinische Text am Ende des 5. Buches im Pseudoabdias (bei Fabricius, Codex apocryphus Novi Testam. S. 581—590), während die lateinischen Johannesakten des Pseudomelito nur einen ganz kurzen Auszug geben (in Migne's Patrologia graeca V, S. 1249—1250).

[2]) Hieraus erklärt sich wohl die Berühmtheit, welche der Mantel des h. Evang. Johannes in der Kirche erlangte; vgl. S. Gregor. M. l. III, ep. 3.

[3]) Die armenische Uebersetzung läßt in diesem Gebet den h. Johannes dem Herrn nur für die Bewahrung seiner Jungfräulichkeit danken und hat noch nicht den sonderbaren, in allen anderen Texten vorkommenden Zusatz, daß ihn Christus dreimal verhindert habe, zu heiraten.

[4]) Zur Zeit Augustin's und Isidor's von Sevilla ging noch die umgekehrte Sage, der h. Johannes lebe und athme im Grabe, wodurch der Staub aufsteige; bei Pseudomelito und Ephräm Theopolitanus (vgl. Photius, cod. 226) heißt es aber schon, der Leib des Heiligen sei alsbald aus dem Grabe entschwunden und nur Manna darin gefunden worden (nach den griech. Johannesakten die Sandalen und eine Quelle).

Gnostiker und Manichäer gebrauchten. Innocenz I., Turibius von Astorga und Photius nennen als ihren Verfasser einen Ketzer Leucius, worauf auch der Text des Pseudomelito hindeutet. Für die Selbständigkeit der Dormitio dürfte sprechen, daß der h. Epiphanius ihren Inhalt anerkennt, während er die Johannesakten verwirft (adv. haer. 47, 1).

Wie tief die späteren Legenden vom Grabesmanna und der leiblichen Himmelfahrt des h. Johannes in die Anschauungen der Griechen eingedrungen sind, beweisen ihre Synaxarien (lectiones propriae) an sämmtlichen Festtagen des Apostels. Außer dem allgemeinen Aposteltag (30. Juni) feiern die Griechen bekanntlich noch zwei andere Feste zu Ehren unseres Heiligen, das eine am 8. Mai, das andere am 26. September. Ersteres findet sich in den alten Kirchenbüchern[1]) unter drei Namen verzeichnet: *τοῦ ῥοδισμοῦ, τῆς ἁγίας κόνεως* und *τοῦ μάννα*. Nachdem nämlich das Festsynaxarium hervorgehoben hat, daß der h. Johannes in das Grab gelegt worden sei, um aus demselben bald in den Himmel aufgenommen zu werden (*μέλλων μετατεθῆναι ἐτάφη*), fügt es hinzu, zum Andenken an dieses wunderbare Ereigniß werde das damit in Verbindung stehende „heilbringende Manna zum Lobe Gottes und seines großen Dieners Johannes gefeiert." Aus dem Grabe des Apostels floß nämlich eine ölige, gleich Rosen (*ῥόδον*) duftende Flüssigkeit, die sich mit dem Staube (*κόνις*) um das Grab herum vermischte und so eine Art balsamischen Manna's (*μάννα*) bildete, welches wunderbare Heilkraft gegen alle Krankheiten des Leibes und der Seele besaß (vgl. das basilianische Menologium in Migne's Patrol. gr. 117, S. 441—442).

In dem Synaxarium zum allgemeinen Apostelfeste am 30. Juni wird als charakteristisch für den h. Johannes angeführt (ebds., S. 515—516), daß er lebendig begraben und[2]) entrückt worden sei (*ὁ ζῶν ταφεὶς καὶ μετατεθείς*.)

Das Fest des 26. Septembers endlich hat die liturgische Benennung *ἡ μετάστασις τοῦ ἁγίου ἐνδόξου καὶ πανευφήμου Ἀποστόλου καὶ Εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου* (ruthenisch Prestavlenije svjataho slavnaho i vsechvalnaho Apostola i Evanhelista Joanna Bohoslava; rumänisch Mutarea sântulu maritu sî intru totu laudatu Apostolu sî Evangelistu Joane Teologulu), d. h. die Aufnahme des h. Johannes in den Himmel, und zwar mit Leib und Seele.[3]) Das Festsynaxarium führt die Andeutung der Rubrik weitläufiger aus. Nachdem die Bereitung des Grabes erzählt

---

[1]) Die neueren Horologien geben an diesem Tage blos den Namen des Apostels mit seinen bekannten liturgischen Benennungen an: *τοῦ ἐπιστηθίου, ἠγαπημένου, παρθένου* (ruthenisch napersnyka, vozljublennaho, divstvennika; rumänisch celu ce s'a culcatu pre pieptu, liubitulu, pazitoriulu de fetioria).

[2]) Selbstverständlich: nachdem er vorher im Grabe gestorben war. Ueber den Irrthum, der h. Johannes sei nicht gestorben, vgl. Benedikt XIV, de canonizat. SS., I, 24.

[3]) Vgl. Morcelli, Kalendarium Constantinop. I, S. 167—168.

ist, heißt es hier [1]): „Alsbald betete er, und sprach: Friede sei mit euch, Brüder, und legte sich in das Grab. Alsdann bedeckten [2]) ihn die Jünger und gingen hinweg. Nachdem sie aber bald nachher wieder zurückgekehrt waren, um ihn zu sehen, fanden sie ihn nicht mehr.“ Diese Darstellung erhält durch die oben aus dem alten armenischen Text der Dormitio B. Joannis, welcher gleich dem syrischen noch nichts von einer leiblichen Entrückung weiß, ihre angemessene Erklärung. N.

Ueber das Fest Mariä Himmelfahrt hebt das „Theolog. LBlt.“ von Reusch (1877, N. 25, S. 565) aus dem in englischer Sprache erschienenen Leben des griechisch-schismatischen Erzbischofes der Cycladen, Alexander Lykurgos, hervor, daß „die griechische Kirche am 15. August den Tod der h. Jungfrau feiere, von einer Himmelfahrt derselben aber nicht spreche“. Ein Blick in die liturg. Bücher genügt, diesen handgreiflichen Irrthum zu widerlegen. In den Menäen lesen wir am 15. Aug. wörtlich also: „Die verehrungswürdige Assumption (μετάστασις) unserer überaus glorreichen Herrin, der Gottesgebärerin und ewigen Jungfrau Maria“ (vgl. auch Migne's Patr. gr. 157, 381); und das basil. Menologium sagt an demselben Tage ausdrücklich, „Gott habe, als es ihm gefiel, seine heiligste Mutter zu sich zu nehmen, derselben ihre Aufnahme (τὴν αὐτῆς μετάστασιν) durch einen Engel verkündigt“ (ebds. 117, 585—586); ja selbst das offizielle ὡρολόγιον τὸ μέγα von Konstantinopel berichtet, „die Kirche habe die Lehre von der leiblichen Aufnahme in den Himmel (τὴν εἰς οὐρανοὺς ἔνσωμον μετάστασιν) der h. Gottesgebärerin durch die Ueberlieferung der Väter (ἐκ παραδόσεων πατρικῶν) überkommen“ (S. 306). N.

Die Philosophie der Vorzeit, von P. J. Kleutgen, S. J., in 2. Auflage. Der moderne Empirismus behauptet angesichts der gegenwärtigen Zeitströmung mit einem gewissen Aplomb: „Das Ideale hat keinen Cours; was sich nicht naturwissenschaftlich und geschichtlich legitimiren kann, wird zum Untergang verurtheilt.“ An Beweisen für diese Behauptung fehlt es leider nicht. Längst schon war die „Philosophie der Vorzeit“, deren 2. Auflage nunmehr bei Felizian Rauch unter der Presse sich befindet, vergriffen; allein die frühere Verlagshandlung und mit ihr mehrere andere sahen sich außer Stande, eine neue Ausgabe in Angriff zu nehmen. Diese Thatsache bietet unfraglich eine scharfe Beleuchtung der Rangstufe, welche die Philosophie gegenwärtig in Deutschland einnimmt. Es ist nun allerdings wahr, daß Kleutgen für die philosophische und theologische Richtung Deutschlands nach mancher Seite hin nachhaltige und durchgreifende Erfolge erzielte; aber dennoch vermochte die Zeit Kleutgen's Werke in ihrem vollen Werthe nicht zu erkennen. „Es war ein Wort gegen den Zeitwind gesprochen.“ So lange man eben noch „in der Freiheit eines Buches von Scholastizität einen nicht geringen Fortschritt unserer philosophischen Literatur“ erkennen

---

[1]) Vgl. Migne, Patr. gr. 117, S. 73—74.

[2]) Nämlich mit dem in das Grab gelegten Mantel, nicht etwa mit Erde.

zu müssen glaubt, können Kleutgen's Erzeugnisse freilich „keinen Cours haben", steht es aber auch andererseits sehr zu befürchten, daß ein bereits vor Dezennien ebenfalls im Norden gesprochenes Wort sich fernerhin noch bewahrheite: „Der deutschen Philosophie scheint die Lebenskraft mehr und mehr zu entfliehen." Nichtsdestoweniger gewinnt es nachgerade den Anschein, als ob der Zeitpunkt, in welchem Kleutgen's Leistungen bei uns gerechte Würdigung finden werden, nicht in gar zu weite Ferne hinausgerückt sei. Bürge dessen ist uns nicht minder die im Jahre 1865 erfolgreich ausgegebene Parole: „Es muß auf Kant zurückgegangen werden", als der neuerliche Aufruf zum Anschluß an den bereits „wiedererwachten Kritizismus", „auf dessen Boden alle diejenigen in Deutschland stehen, die Bleibendes leisten." Im materialistischen Lager, dessen Grenzpfähle fortwährend weiter hinausgeschoben werden, ebenso wie in allen Schulen, die nicht auf kirchlichem Boden stehen, ward Kant neuerdings zum Schlagworte. Es sind dies bekannte Dinge; allein sie bieten den Beweis für unsere Behauptung, daß Kleutgen's Verdienst um die deutsche Philosophie zuversichtlich seiner Zeit die ihm gebührende Anerkennung finden werde. Der Irrthum bricht der Wahrheit Bahn. Bereits vor einigen Jahren sprach ein Kenner der Zeitströmung seine „Ueberzeugung unbedenklich dahin aus, daß das gegenwärtig wachsende Bedürfniß nach Aufklärung über die tiefsten und letzten Fragen nur durch die Wissenschaft, wie sie sich unter dem Schutze der geoffenbarten Wahrheit bereits herangebildet hat, befriedigt werden wird, daß somit die sogenannte scholastische Philosophie, die Philosophie der katholischen Vorzeit, für die Zukunft vollwerthig ist." Sobald dieses Bedürfniß nach ächter und wahrer Philosophie — eine andere kann ja auf die Dauer den Menschengeist nicht befriedigen — zum Durchbruch gelangt, wird die Zeit unbezweifelt in Kleutgen den richtigen Gewährsmann erkennen und erproben. Wenige unter den jetzt Lebenden sind so tief eingedrungen in den Kritizismus und die vielgestaltigen Stadien, die ihn Fichte, Schelling, Hegel und deren nähere und entferntere Geistesverwandten, weiterhin aber auf kirchlichem Gebiete Günther und dessen Schule und theilweise Gesinnungsgenossen durchlaufen ließen, wie Kleutgen. Wenige unter den jetzt Lebenden haben aber auch zugleich die bewährte Philosophie der Vorzeit so verstanden und zu bemeistern gewußt, wie er. Deshalb wird denn auch Kleutgen wie wenige als Führer aus den sicherlich nochmals eintreffenden Irrgängen jener, zu den richtigen Anschauungen dieser sich eignen. Hierin liegt die Zukunft der Arbeiten Kleutgen's beschlossen. In Frankreich und Italien haben die Uebersetzungen der „Philosophie der Vorzeit" vor Jahren schon jene verbessernden Zusätze aufgenommen, die uns jetzt in der 2. Auflage geboten werden sollen. — Nach alledem sind wir der Verlagshandlung Felician Rauch, die bekanntlich Pustet übernommen und allseitig auf das Vortheilhafteste umgestaltet hat, zum Danke verpflichtet für die Drucklegung der neuen Ausgabe der „Philosophie der Vorzeit."

L.

Die authentische Sammlung der hl. Ablässe. Pius IX., der in den Kreis seiner allumfassenden Regierungsthätigkeit Alles, das Große wie das Kleine, mag es das äußere oder das innere Leben der Kirche betreffen, mit gleicher Aufmerksamkeit hereinzieht, hat den Befehl ertheilt, daß eine authentische Sammlung aller bisher verliehenen Ablässe mit großer Genauigkeit veranstaltet werde. In Folge davon ist durch den Präfecten der Ablaßcongregation, den Cardinal Oreglia, das Büchlein entstanden, auf das wir hier aufmerksam machen wollen[1]). In einer längern Einleitung wird die kirchliche Lehre vom Ablasse und den Bedingungen, denselben zu gewinnen, auseinandergesetzt; in Bezug auf die Bedingungen werden die auf hiehergehörige Anfragen erfolgten Entscheidungen des hl. Stuhles sorgfältig mitgetheilt. Die Ablaßgebete selbst sind recht zweckmäßig nach dem Gegenstande, auf welchen jene sich beziehen, geordnet, und bei jedem einzelnen mit einem Ablasse versehenen Gebete oder guten Werke wird mit großer Genauigkeit unter Angabe des Jahres und Tages, von welchem das betreffende Rescript datirt ist, verzeichnet, welcher Papst den Ablaß verliehen hat, unter welchen Bedingungen er gewonnen werden kann und durch wen er später bestätigt und oft erweitert wurde. Wo der Gegenstand es erfordert, sind kurze historische Notizen über den betreffenden Ablaß vorausgeschickt worden, wie beim Besuche des hl. Kreuzweges, beim Sterbablaß u. s. w.

Von besonderer Wichtigkeit ist hier die Frage nach dem Werthe und der Bedeutung dieser Sammlung. Die Frage löst sich aus dem Decrete, das ihr vorgedruckt wurde. Sie ist vom hl. Vater approbirt, muß als ächte und authentische Sammlung aller bisher verliehenen Ablässe anerkannt werden, und wenn über die Aechtheit eines Ablasses oder die zur Gewinnung desselben vorgeschriebenen Bedingungen ein Zweifel sich erhebt, soll dieser nur aus unserer Sammlung gelöst werden. Sind nun dadurch alle anderen in diesem Büchlein nicht enthaltenen Ablässe für hinfällig erklärt und außer Kraft gesetzt? Es kann wohl einzelne wirklich einmal verliehene Ablässe geben, die dem Sammler entgangen sind; und weil durch vorgenanntes Decret kein ehemals gegebener Ablaß aufgehoben wird, so mag es geschehen, daß noch Ablässe gewonnen werden, die in diesem Büchlein nicht vorkommen; allein kein Ablaß, er sei denn in diese Sammlung eingereiht, bietet irgend welche Bürgschaft für seine Aechtheit[2]): denn eben dadurch, daß ein Ablaß in diesem Büchlein nicht enthalten ist, ist er zweifelhaft, und da

[1]) Der vollständige Titel desselben lautet: Raccolta di orazioni e pie opere per le quali sono state concesse dai sommi Pontefici le ss. Indulgenze, pubblicata per ordine della Santità di N. S. Pio Papa IX. XXVII. 406. Roma, Tipografia di Propaganda fide, 1877.

[2]) Es versteht sich wohl von selbst, daß hier nur von den Ablässen, die allen Christgläubigen verliehen wurden, die Rede ist; denn Ablässe, die bestimmten Orten oder einzelnen Personen gegeben wurden, bestehen nach wie vor in ungeschmälerter Kraft.

jeder Zweifel über die Aechtheit der Ablässe nur aus diesem Büchlein gelöst werden soll, kann kein anderer als ächt und wahr sich erweisen.

In Rücksicht auf den Unfug, der leider hie und da, namentlich in frühern Zeiten, mit gefälschten Ablaßanzeigen geschehen ist, muß man der weisen Fürsorge und Aufmerksamkeit des hl. Vaters, der diese Sammlung veranlaßt hat, großen Dank wissen, und sollte dieselbe in jedem Pfarrhause sich finden. Hoffentlich werden wir recht bald eine authentische deutsche Uebersetzung derselben verzeichnen können. Nd.

Der chaldäische Text des Buches Tobias. Am 17. November 1877 brachte die Londoner literarische Wochenschrift Athenaeum einen kurzen Bericht über die wichtigste Entdeckung, welche wohl seit Auffindung des Codex Sinaiticus auf dem Gebiete der biblischen Textkritik gemacht worden ist. Dr. Adolf Neubauer hat nämlich den chaldäischen Text des Buches Tobias, aus welchem der h. Hieronymus seine in die Vulgata aufgenommene Uebersetzung anfertigte, in der Bodlejanischen Bibliothek zu Oxford wiedergefunden, allerdings nur bis zu den zwei oder drei letzten Kapiteln, indem die Handschrift von da an einen kürzeren Schluß bietet. Diese Erscheinung könnte man daraus erklären, daß der Schreiber keine Kopie des Buches Tobias geben wollte, sondern die Erzählung aus dem 70. Kapitel des Midrasch Bereschith Rabba (einer sehr alten Erklärung der Genesis), wo sie zu Genes. 28, 22 als Beweis für die Belohnung gewissenhafter Zehntenentrichtung mitgetheilt war, in sein Sammelwerk aufnahm. Für diesen Zweck waren die zwei letzten Kapitel nicht mehr nothwendig und konnten daher, nebst manchen anderen Stellen, im Midrasch, folglich auch in der Bodlejanischen Handschrift weggelassen werden. Es ist jedoch zu bemerken, daß auch die aus dem Chaldäischen geflossene hebräische Uebersetzung, welche einen nicht durch die Aufnahme in den Midrasch beeinflußten chaldäischen Text repräsentirt, das 14. Kapitel ganz wegläßt und vom 13. nur den Anfang und zwar in sehr abweichender Form gibt. Auch die auf einer griechischen Recension beruhende Peschito läßt einen Theil des 13. Kap. aus. Eine Handschrift der Itala schließt sogar mit XIII, 2. Es gab also von den meisten Texten Exemplare, welche gegen Ende hin nachlässig und unvollständig geschrieben waren. Die chaldäische Handschrift, nach welcher der h. Hieronymus übersetzte, war aber jedenfalls auch am Schlusse vollständig.

Das Fehlen der Geschichte des Tobias in den Ausgaben und bisher bekannten Handschriften des Midrasch Bereschith Rabba läßt sich nur aus nachträglicher Austilgung im Interesse des nachchristlichen jüdischen Bibelkanons erklären, welcher die deuterokanonischen Bücher ausschloß, und bestätigt die Ansicht Neteler's und Kaulen's, daß diese Bücher früher bei allen Juden, nicht nur bei den alexandrinischen, zum Kanon gezählt wurden.[1])

---

[1]) Sogar im Talmud (Baba kama, f. 92, 2) findet sich noch eine Stelle, in welcher das Buch Jesus Sirach zu der dritten Klasse der kanonischen Schriften, den Hagiographen (Kethubim), gerechnet wird.

Noch wichtiger sind die Resultate, welche sich durch diesen Fund für die Bestimmung des richtigen Textes und der Ursprache des Buches Tobias ergeben. Durch die Güte des Entdeckers, welcher mir mehrere Proben des chaldäischen Textes zur Verfügung stellte, bin ich im Stande, jetzt schon einige Andeutungen in dieser Richtung zu geben. Es wird nicht überflüssig sein, dieselben mit einer kurzen Auseinandersetzung über die verschiedenen Textgestalten des Buches Tobias zu verbinden; denn die betreffenden Thatsachen sind selbst unter den Fachgelehrten nur wenig bekannt [1]), und wir müssen bei dieser Gelegenheit den Beweis für einige wichtige, bisher übersehene, textkritische Erscheinungen führen.

Die griechische Uebersetzung des Buches Tobias liegt uns in drei Recensionen vor. Die ursprüngliche, welche in den meisten Handschriften steht (Graec. A), wurde, wegen ihrer allzufreien und abkürzenden Manier, von zwei Revisoren nach dem hebräischen Original ergänzt und verbessert. [2])

---

[1]) Gutberlet (in seiner vortrefflichen, demnächst in dieser Zeitschrift zu besprechenden Erklärung des Buches Tobias) ist der einzige Kommentator und nebst Reusch (Libellus Tobit e codice sinaitico editus et recensitus, Freiburg, 1870) vielleicht der einzige Autor, welcher diesen Gegenstand correct behandelt, namentlich drei griechische Recensionen unterscheidet.

[2]) Daß alle drei griechischen Recensionen unter Benutzung des hebräischen Originals angefertigt wurden, beweisen folgenden Thatsachen: In Kap. 9, V. 2 (Vulg. 3) haben Graec. AB nur μετὰ σεαυτοῦ, Graec. C nur ἐντεῦθεν, während sich beim Chaldäer beides findet. In V. 3—4 (Vulg. 4—5) spricht Tobias nach Gr. A zuerst von Raguel, dann von seinem Vater, nach Gr. BC umgekehrt. Diese Umstellung erklärt sich aus dem chaldäischen Text, nach welchem Tobias zuerst das Verlangen Raguels, ihn vierzehn Tage bei sich zu behalten, dann die ängstliche Erwartung seines Vaters erwähnt, und schließlich erklärt, er müsse sich dennoch dem dringenden Wunsche Raguels fügen. Das Original, welches sowohl vor, als nach der Erwähnung des Vaters von Raguel sprach, bot also für beide Anordnungen einen Anknüpfungspunkt. Daß aber die Anordnung des chaldäischen Textes die ursprüngliche sein muß, ergibt sich aus ihrer logischen Klarheit, welche in den anderen Texten vermißt wird. Nach ihr sagt nämlich Tobias im Wesentlichen Folgendes zu Raphael: Gehe du zu Gabael, denn ich selbst kann nicht hingehen (diesen Gedanken lassen alle anderen Texte aus), weil ich versprochen habe, vierzehn Tage bei Raguel zu bleiben, und, so schmerzlich mich auch mein Vater zurückerwartet, doch dieses Versprechen halten muß (also wenigstens nicht noch mehr Zeit durch die Reise zu Gabael verlieren darf). In V. 5 (Vulg. 7) hat der Chaldäer „Tobias, der Sohn Tobi's" und „die Tochter Raguel's"; ersteres findet sich nur in Graec. B, letzteres nur in Graec. C. Kap. 6, V. 18 (Vulg. 22) haben Graec. AB „sie wird mit dir reisen", indem sie das tâbô' des hebräischen Originals für die 3. fem. statt für die 2. masc. hielten; Graec. C. hat aber richtig, in Uebereinstimmung mit dem Chaldäer εἰσελεύσῃ πρὸς αὐτήν.

Die vollständigste von diesen beiden Revisionen (Graec. B) findet sich im Codex Sinaiticus und in der alten lateinischen Uebersetzung (Itala), die andere (Graec. C) von Kap. 6, V. 7 bis zum Ende des Buches in drei griechischen Handschriften [1]), von K. 7, V. 10 an auch in der syrischen Uebersetzung (Peschito). Der Text des Graec. C vom Anfange des Buches bis Kap. 6, V. 7 fehlt in den griechischen Handschriften, hat sich aber, was bisher ganz übersehen worden ist, von Kap. 5, V. 9 an in einer von Bianchini (Vindiciae canonicarum scripturarum vulgatae editionis, S. 350) abgedruckten vatikanischen Handschrift der Itala erhalten. Diese Handschrift gibt von I, 1—V, 8 den Text nach Graec. B, wie die gewöhnliche Recension der Itala, von VI, 12 bis zu Ende den der Vulgata, von Kap. 5, V. 9 (Vulg. 10) bis Kap. 6, V. 11 aber einen dritten, welcher nur Graec. C sein kann. Denn in Kap. 6, V. 7—11, wo dieser Text bereits durch griechische Handschriften bezeugt ist, stimmt er genau mit dem vatikanischen Codex der Itala überein, und auch die Abweichungen des Vorhergehenden vom gewöhnlichen Italatext tragen bis auf V, 9 zurück ganz den Charakter von Graec. C. In Kap. 5, V. 10 (Vulg. 12) hat der Codex Bianchini's in wörtlicher Uebereinstimmung mit dem chaldäischen Text: Lumen coeli non video, vocem hominum audio et ipsum non possum videre, sed jaceo in tenebris, während Graec. B Umstellungen und Zusätze gibt, Graec. A das ganze Gespräch wegläßt; jedenfalls ein Beweis, daß hier eine dritte, nach dem hebräischen Original revidirte griechische Recension, also Graec. C, zu Grund liegen muß. Ebenso hat nur Bianchini's Text in Uebereinstimmung mit dem Chaldäer in K. 5, V. 10 (Vulg. 11. 13) die Lesarten Pax super te und Facile est Domino ut sanet te. Der Italatext in den Citaten des Speculum (Mai, Spic. rom. IX, II, 21—23) beruht auf Gr. B, scheint aber auch Zusätze aus Gr. C zu haben, z. B. XI, 13 (quia ecce video te, fili.)

Die Vulgata steht gleichsam in der Mitte zwischen dem griechischen und dem chaldäischen Text, weil sie zwar aus letzterem übersetzt ist, aber unter starker Benutzung der Itala, also indirekt des Graec. B.

Der neugefundene chaldäische Text stimmt am meisten mit Graec. B, namentlich mit dem Cod. Sinait.[2]) überein, was sich einfach daraus erklärt, daß dieser Revisor eine noch genauere Uebereinstimmung mit dem hebräischen Original anstrebte, als die Veranstalter der beiden anderen griechischen Recensionen. Doch bestätigt er zuweilen [3]) auch den Graec. C. In der jetzt

[1]) Das 14. Kap. geben diese Handschriften wieder nach Graec. A.

[2]) Diese Uebereinstimmung geht so weit, daß die Integrität des Cod. Sinait. sogar an manchen Stellen, wo ihn Reusch aus der Itala ergänzen wollte, durch den Chaldäer bestätigt wird, z. B. im Segen des Gabael, Kap. 9, V. 6 (Vulg. 9.).

[3]) Nur der Chaldäer und Graec. C haben in VI, 15 ἡ θυγάτηρ und ὅταν ἀποθάνωσι, in V. 18 die bestimmte Verheißung von Nachkommen

vorliegenden, durch die Aufnahme in den Midrasch beeinflußten Form der chaldäischen Uebersetzung ist sie, auch abgesehen vom Schluß [1]), an vielen Stellen verkürzt. Die meisten können aber noch ergänzt werden.

Bei Vergleichung der von Herrn Dr. Neubauer übersandten Abschnitte des chaldäischen Textes mit dem von Sebastian Münster herausgegebenen hebräischen stellte sich nämlich alsbald heraus, daß der letztere nicht, wie man bisher annahm, aus Graec. B, sondern aus dem Chaldäischen übersetzt ist. In der Regel geht die Uebereinstimmung bis in's Kleinste; die Verschiedenheiten beruhen entweder darauf, daß der Hebräer Zusätze oder Veränderungen anbrachte, welche sich durch ihren rabbinischen Charakter sofort als späteres Produkt verrathen, oder umgekehrt darauf, daß ihm noch ein vollständigeres Exemplar der chaldäischen Uebersetzung, als das jetzt wiedergefundene, vorlag. Der seither von den Kritikern sehr geringschätzig behandelte hebräische Text Münster's wird also künftig zur Berichtigung des Chaldäischen sorgfältig benutzt werden müssen.

Daß der chaldäische Text nicht aus dem Griechischen übersetzt sein kann, ergibt sich aus seiner sprachlichen und stilistischen Beschaffenheit, welche jeden Gedanken an ein nichtsemitisches Original ausschließt [3]), sowie aus seinem kritischen Verhältniß zu den griechischen Recensionen, indem er, je nach ihrer größeren oder geringeren Uebereinstimmung mit dem Original, bald die eine, bald die andere bestätigt. Aber ebenso wenig darf er für den Urtext gehalten werden, da sich wenigstens *eine* seiner Lesarten nur als falsche Uebersetzung aus einem verlorenen hebräischen Original erklären läßt. In K. 6, V. 16 (Vulg. 19) hat nämlich der Chaldäer und der von ihm

---

und die richtige Stellung des Satzes von der ewigen Bestimmung der Sara für Tobias. Andere Beispiele auf S. 216, Anm. 2.

[1]) Schon der Anfang des chaldäischen Textes („Es ereignete sich eine Geschichte mit einem frommen Manne, dessen Name Tobi war") ist für die Einschaltung in den Midrasch zurecht gemacht. Die aus dem Chaldäischen geflossene hebräische Uebersetzung hat noch: „Dies ist das Buch Tobi's." Andere Veränderungen, wie z. B. die Weglassung des Hundes, beruhen auf späteren jüdischen Anschauungen und sind daher der chaldäischen Handschrift mit dem Hebräer Münster's gemeinsam.

[2]) Für ein griechisches Original könnte geltend gemacht werden, daß die Stadt Rages (Zend Raghâ, altpersisch Ragâ, griechisch 'Ραγαί oder plur. neutr. 'Ράγα) mit Resch, Alef, Gimel, Jod, Schin geschrieben wird. Dies ist jedenfalls der Dativ 'Ραγαῖς oder 'Ράγοις, beweist aber nur, daß die Stadt in der Heimath des Uebersetzers unter dieser griechischen Namensform am bekanntesten war; im hebräischen Original stand jedenfalls eine andere Form. Gerade die stete Anwendung des Dativs beweist, daß der chaldäische Uebersetzer keine griechische Vorlage benützte; denn es ist eine Eigenthümlichkeit der aramäischen Dialekte, griechische pluralische Ortsnamen der ersten Deklination ausschließlich in der Accusativ- oder Dativform, worin sie am häufigsten gehört werden, zu gebrauchen; so heißt Athen im Syrischen stets Ἀθήνας.

abhängige Hebräer Münster's: sume cor piscis et fumiga de eo sub veste ejus (Sarae). Da alle griechischen Recensionen hier statt des „Kleides" den „Weihrauch" erwähnen, so muß das alberne Mißverständniß des Chaldäers daraus entstanden sein, daß er, durch Verwechslung der Buchstaben Nun und Schin, statt des l' bônâ des hebräischen Originals l' bûschâh las. Der Urtext hatte wahrscheinlich v' haqtar mimmennû tachath l' bônâ „und räuchere damit, anstatt mit Weihrauch", gleichsam zur Verspottung des bösen Geistes. Möglicherweise liegen auch Uebersetzungsfehler aus dem Hebräischen vor in I, 5, wo das räthselhafte τῇ Βάαλ des Graec. A auf dem Mißverständniß eines be'ôlâ oder be'ôlôth (vgl. den Text Münster's) beruhen kann, und in V, 10 (Vulg. 12), wo das ἀδύνατος in Graec. BC wahrscheinlich durch falsche Auffassung des nach dem chaldäischen Text im Original vorauszusetzenden Verbum mâçâ' entstanden ist.

Dieselbe chaldäische Uebersetzung, welche jetzt aufgefunden worden ist, nur in einem vollständigeren Texte, hat ohne Zweifel der h. Hieronymus bei Abfassung der Vulgata benutzt. Gleich der Vulgata spricht auch der Chaldäer von Tobi nur in der dritten Person [1]) und schreibt Salmanasar statt Enemessar. [2]) Zwar stimmt der Chaldäer im Wort- und Satzgefüge

[1]) Da der Hebräer Münster's, gleich den griechischen Texten, den Tobi anfangs in der ersten Person von sich erzählen läßt, so kann die durchgängige Anwendung der dritten Person erst später in die chaldäische Uebersetzung eingedrungen sein.

[2]) Die richtige Lesart ist natürlich das Ἐνεμέσσαρος der griechischen Recensionen, während das Salmanasar des chaldäischen Textes nur als eine sehr nahe liegende, vermeintliche Correctur gelten kann. Daß der Eroberer Samaria's Enemessar, nicht Salmanasar genannt wird, ist gerade wegen des scheinbaren Widerspruchs mit 4. Kön. 17, 6; 18, 10 einer der stärksten Beweise für die historische Glaubwürdigkeit des Buches Tobias. Wir wissen nämlich jetzt aus den gleichzeitigen assyrischen Berichten, daß nicht Salmanasar, sondern Sargon (vgl. Is. 20, 1) der Vater und unmittelbare Vorgänger des Sennacherib war, sowie daß erst dieser Sargon die von Salmanasar begonnene Belagerung Samaria's durch Einnahme der Stadt beendigte und die Israeliten in's Exil führte. Enemessar, der Vater Sennacherib's und der Verbanner der Israeliten, ist also nicht Salmanassar, sondern Sargon. Ich halte sogar die Namen für identisch, oder vielmehr Enemessar für eine einfache Umstellung der beiden Worte, aus welchen der Name Sargon besteht. Solche Umstellungen kommen in den assyrischen Eigennamen, welche noch nicht die Stabilität der unserigen haben, sehr häufig vor; so heißt der babylonische Noe in den Keilberichten Adra-Chasis, bei Berosus aber Xisuthros aus Chasis-Adra. Das hebräische Sargôn ist das assyrische Sarru-Kînu (dessen k, wie häufig in assyrischen Worten, in der späteren Aussprache zu g wurde und daher auch so in das Hebräische überging) oder, mit der Endung der unbestimmten Form, Sarru-Gînum („Der König ist fest"). Aehnlich wird Nabuchodonosor phonetisch Nabium-Kudurri-Uçur geschrieben. Beibehaltung dieses

weit mehr mit Graec. B, als mit der Vulgata überein; dies beruht aber nur auf dem Streben des h. Hieronymus, den semitisch weitschweifigen Ausdruck seiner Vorlage, wo es ohne jede Benachtheiligung des Inhalts geschehen konnte, auf die dem lateinischen Sprachgeist zusagende Präcision und Kürze zurückzuführen. Auch in biblischen Büchern, die er aus dem Hebräischen übersetzte, erlaubte er sich oft nicht geringere Kürzungen, vgl. Genes. 39, 19; 40, 5. Für seine Uebersetzung des Tobias gilt jedenfalls dasselbe, was er von Judith sagt, er habe magis sensum e sensu, quam ex verbo verbum übersetzt, und zwar um so mehr, als ihm bei der Bearbeitung des ersteren Buches die chaldäische Sprache noch nicht geläufig war, daher er sich das Chaldäische mündlich in's Hebräische übersetzen ließ und dies, jedenfalls unter starker Benutzung der Itala, einem Schreiber lateinisch in die Feder diktirte. Abgesehen von dieser freien Behandlung unwesentlichen Details, bleiben jedoch noch einige Stellen, wo die Vulgata inhaltlich von allen übrigen Texten abweicht, wie z. B. in der Angabe über die dreitägige Continenz des Tobias und der Sara, während alle anderen Recensionen (auch die chaldäische) nur von einem gemeinsamen Gebet sprechen. In diesen Fällen ist unbedingt anzunehmen, daß der h. Hieronymus das von ihm Uebersetzte in seiner chaldäischen Handschrift wirklich vorfand, wenn es auch in der jetzt entdeckten, welche einen vielfach abgekürzten Text repräsentirt, fehlen sollte. Zur Vorsicht gegen voreilige Verdächtigungen des Kirchenvaters möge Vulg. Kap. 9, V. 11 mahnen, dessen Inhalt in allen griechischen und auch im chaldäischen Texte fehlt, aber in dem aus dem Chaldäischen übersetzten hebräischen Münster's noch vorkommt. Auch zu VI, 16 hat dieser hebräische Text einen an Vulg. 16—17 erinnernden Zusatz.

---

m findet sich auch in Μαρδοκέμπαδος = Mardukum-pal-iddina. Die Umstellung Gînum-Sarru („Fest ist der König") entspricht genau dem Ἐνεμέσσαρος, wenn wir bedenken, daß der griechische Uebersetzer die Vokale jedenfalls auf's Gerathewohl gesetzt hat, und für uns also nur die in seiner hebräischen Vorlage stehenden Konsonanten maßgebend sind. Diese waren sicher Ajin, Nun, Mem, Samech, Resch. Die Bezeichnung des g in Fremdwörtern durch Ajin kommt auch sonst im Hebräischen vor, z. B. Lâʿômer (Genes. 14, 1) für assyrisches Lagamaru, Schinʿâr für assyrisches Sungir. Sogar der Name Sargon's selbst, oder vielmehr der ninivitischen Nordstadt, welche er erbaute und nach seinem Namen benannte, wird bei dem arabischen Geographen Jakut mit Ajin geschrieben. Wäre es den geschäftigen Händen, welche den Enemessar im Chaldäischen und in den aus dem Griechischen geflossenen Uebersetzungen der Itala, Peschito und des hebräischen Textes des Fagius durch Salmanasar ersetzten, gelungen, ihre vermeintliche Verbesserung auch in die griechischen Texte einzuführen, so würde das Buch Tobias eines starken Beweises seiner Glaubwürdigkeit beraubt und mit dem scheinbar unwiderleglichen Vorwurf der Erdichtung gebrandmarkt worden sein.

Wir kommen also zu dem Resultat, daß es zwei unmittelbare Uebersetzungen des verloren gegangenen hebräischen Originals gibt, die später noch zweimal nach dem Urtext revidirte griechische, und die chaldäische, welche der Vulgata und dem hebräischen Texte Münster's zur Vorlage diente und jetzt in einer am Schlusse verstümmelten Recension wieder gefunden ist. Es wird nun die Aufgabe der Kritik sein, jede dieser beiden unmittelbaren Uebersetzungen auf ihren correctesten und vollständigsten Wortlaut zurückzuführen, um dann aus ihrer Uebereinstimmung das verlorene hebräische Original zu reconstruiren. Die Sache des kirchlichen Kanons und das Ansehen der Vulgata kann durch solche Untersuchungen nur gewinnen. Schon jetzt steht durch Neubauer's Entdeckung so viel fest, daß zur Zeit der Abfassung des Midrasch Bereschith Rabba, also im zweiten oder dritten nachchristlichen Jahrhundert, ein chaldäischer Text des Buches Tobias existirte, daß dieser, gleich dem griechischen, aus einem hebräischen Original geflossen ist und mit Graec. B, derjenigen griechischen Recension, welche der Vulgata am ähnlichsten ist, die größte Uebereinstimmung zeigt. Zudem sollen sich durch den chaldäischen Text viele bisher bestandene Schwierigkeiten befriedigend lösen. Wir sehen daher mit großem Interesse dem bereits angekündigten Erscheinen von Dr. Neubauer's Ausgabe des chaldäischen Tobias entgegen, da dieselbe voraussichtlich noch weitere apologetische Momente zu Tage fördern wird. Bickell.

Uccelli's Studien über die Autographen des h. Thomas Aquinas. Als der h. Thomas auf Geheiß des sel. Gregor X. nach Lyon zur Kirchenversammlung abreiste, ließ er im Dominikanerkloster zu Neapel drei seiner eigenhändig geschriebenen Codices zurück, nämlich die Summa cont. gentiles, den Commentar zur Schrift des Boethius de trinitate und die Erklärung des Propheten Isaias, die er Postillae überschrieb. Der Heilige starb bekanntlich auf der eben erwähnten Reise zu Fossanuova 1274, und so verblieben die gedachten Manuscripte in Neapel. Im Jahre 1351 wurden sie durch zwei Dominikaner, Jakob von Crema und Jakob von Briganiolis, die den edelsten Familien Bergamo's angehörten und hieher von Neapel zurückkehrten, in das Dominikanerkloster der erst genannten Stadt überbracht. Dies bezeugt eine Notiz, die sich auf der Membrane, in welche die Codices gehüllt waren, vorfindet. Bis zur franz. Revolution bewahrte man in Bergamo unter großer Verehrung diese Cimelien. Als jedoch die Dominikaner sich vor den Truppen der franz. Republik, die Stadt und Land bedrohten, flüchten mußten, nahm einer der sich zerstreuenden Patres die genannten Handschriften in Verwahr, und so gingen sie, nach dessen Tode, an drei seiner Neffen über. Diese sahen sich im Jahre 1817 bei der damals allgemein herrschenden Noth gezwungen, das ganze Manuscript zu verpfänden. Es wurde bei dieser Gelegenheit von einem Rechtsgelehrten Namens Alois Fantoni erstanden, der es bis zu seinem erst vor zwei Jahren erfolgten Tode auf das sorgfältigste bewahrte. Fantoni's Erben überließen den kostbaren Schatz der Stadt Bergamo um den Preis von

10,000 Lire. — Im Jahre 1876 machte sodann diese Stadt dem h. Vater in einem herrlichen vom Hw. Bischofe Pet. Luigi Speranza überreichten Begleitschreiben die Summa cont. gentiles zum Geschenke. Pius IX. dankte dem Bischofe und der Stadt in einem denkwürdigen Schreiben, in welchem es u. a. heißt: agitur de monumento religionis simul et scientiae omni pretio majore . . . Dum Angelici Doctoris eo studio eaque anxietate requiruntur autographa scripta, ut sejuncta quoque opusculorum folia magno emantur pretio, non facile profecto aestimari potest affectus eorum, qui gratum facturi Nobis, altero e praecipuis ejus operibus se exuant. Wenn uns aus Rom recht berichtet wurde, kaufte der h. Vater späterhin auch die übrigen zwei Theile der Handschrift um große Summen für die vatikanische Bibliothek an, so daß sich jetzt das ganze Manuscript daselbst befindet. Einige Stücke fehlen leider in sämmtlichen drei Theilen, und bis jetzt ist es nicht gelungen, sie ausfindig zu machen. Ein Blatt der Summa cont. gent. wurde bereits im Jahre 1604 seitens der Dominikaner von Bergamo dem Card. Fried. Borromeo, einem Neffen des h. Karl Borromeo, überlassen, und wird noch jetzt in der ambrosianischen Bibliothek zu Mailand aufbewahrt; ein anderes Fragment derselben Summa findet sich in der Casanatensis zu Rom. Außer diesen Autographen des h. Kirchenlehrers sind andere, so viel bis jetzt bekannt ist, einzig nur noch in der königl. Bibliothek zu Neapel vorhanden.

Diese Daten veröffentlichte, mit Ausnahme weniger Ergänzungen, die uns aus Bergamo und Rom zukamen, Ant. Pet. Uccelli, ein bergamesischer Priester und einer der besten Kenner der Autographen des h. Thomas, bereits vor mehreren Jahren im Amico cattolico, und von hier aus gingen sie sodann in die von Migne besorgte Ausgabe der Summa cont. gent. über. Allein Uccelli hat nunmehr selbst eine Ausgabe dieser Summe nach dem bergamesischen Originalmanuscript in Angriff genommen, von der uns bereits ein in der Offizin der Congregation de propaganda fide gedrucktes Probeblatt vorliegt. In der Vorrede zu diesem Werke wird Uccelli die obigen Angaben weiter ausführen. Die defekten Stellen des Textes ergänzt er (mit jedesmaliger Angabe) nach der im Jahre 1570 von Pius V. mit zu Grundelegung des vatik. und paris. Codex hergestellten Ausgabe. Ohne Zweifel wird Uccelli's mühsame Arbeit in Bezug auf Textkritik fortan allein maßgebend sein. Selbst mit dem ursprünglichen Wortlaute, der vom h. Thomas eigenhändig durch darüber geschriebene Correkturen verbessert wurde, macht uns Uccelli in fortlaufenden Noten bekannt. Diese zahlreichen Noten sind schon deshalb sehr interessant, weil sie uns zeigen, welche Schärfe des Ausdrucks der h. Lehrer fortwährend anstrebte. Auch hat Uccelli ein Facsimilé einzelner Abschnitte herstellen lassen, woraus wir ersehen, wie die oft fast stenographische Abkürzung der Wörter dem h. Thomas es ermöglichte, in der verhältnißmäßig kurzen Zeit seines Lebens 15 unserer Foliobände bei möglichster Schonung des kostspieligen Pergaments zu schreiben. Endlich wird der Druck der Uccelli'schen Ausgabe von keiner

der bisherigen erreicht; das Format ist in 4°, mit Doppelcolumnen. — Uccelli ist überdies seit vielen Jahren bemüht, bisher ungedruckte Werke des h. Thomas aufzufinden und der Oeffentlichkeit zu übergeben. Schon im Jahre 1873 fand er im vatik. Codex n. 812 verschiedene Fastenpredigten des h. Kirchenlehrers, die sofort von Msgr. Ghilardi, O. P., Bischof von Mondovì, dem Drucke übergeben wurden (S. Thomas Aq. Doct. Angel. O. P. Sermones quadragesimales ex Codice Vaticano deprompti). Eine fernere Frucht seiner Forschungen ist die ebenfalls im Jahre 1874 in Neapel erschienene Schrift: Due documenti inediti per la vita di S. Tommaso d'Aquino, publicati dal Dott. Piet. Ant. Uccelli, prete Bergamasco. Uccelli stellte auch mit dem gelehrten Abt Tosti von Monte Cassino die Authentizität des im Jahre 1875 von den Benediktinern des genannten Klosters herausgegebenen Briefes des h. Thomas an den Abt Bernard von Monte Cassino fest. (Epistola S. Thomae Aq. ad Bernardum Abb. Casinensem propria manu conscripta, nunc primum e tabulario Casinen. in lucem prolata.) Auf der oben berührten Reise nach Lyon machte nämlich der Heilige in Aquino Rast. Diese Gelegenheit benutzten die Benediktiner, um ihn über eine schwierige Stelle aus den Moralien des h. Gregor d. G. um Aufschluß zu bitten. Der h. Thomas konnte nicht persönlich erscheinen und so schrieb er seine Antwort in Briefform auf den Rand des ihm zugeschickten Codex. — Erst kürzlich ließ sodann Uccelli eine ziemlich umfangreiche Schrift (80 S. in 8°) erscheinen, worin er der althergebrachten und durch viele und sehr gewichtige Zeugen beglaubigten Ansicht beitritt und sie in gelehrter Weise vertheidigt, daß Karl von Anjou dem h. Thomas kurz vor dessen Abreise nach Lyon habe Gift beibringen lassen, woran der Heilige dann auch wirklich gestorben sei. (Il B. Gregorio X. P. M., il Concilio di Lione II, e san Tommaso d'Aquino. Con un esamine critico delle varie opinioni intorno la morte del Dottore angelico). Uccelli wird endlich auch die übrigen Theile der eingangs erwähnten bergamesischen Handschrift veröffentlichen. Außerdem hat er neuerdings zahlreiche Reden des h. Thomas, sowie auch dessen Commentar zu dem Werke de divinis nominibus zum Drucke bereit liegen.

Anläßlich dieser Nachrichten wollen wir auch noch bemerken, daß die in der Herausgabe älterer theol. Werke äußerst thätige Verlagshandlung von P. Lethielleux in Paris vor nicht langer Zeit ebenfalls eine sehr bequeme Ausgabe der Summa cont. gent. (658 S. in 8° mit Doppelcolumnen) besorgte, der die gelehrte Dissertation von de Rubeis vorausgedruckt ist (Pr. 7 Fr. 50 Cent.).

Auch die Werke des großen Zeitgenossen des h. Thomas, des seraph. Lehrers Bonaventura, sehen bekanntlich einer nach den Handschriften sämmtlicher europäischen Bibliotheken bearbeiteten Gesammtausgabe seitens der PP. Franziskaner entgegen; allein die Vorarbeiten sind, wie uns aus Turin geschrieben wird, noch nicht abgeschlossen. L.

Abhandlungen.

Zum Begriff der Hypostase.

III.

Vergleichung der festgestellten Definition mit andern in den theologischen Schulen gebräuchlichen Definitionen der Hypostase.

Von Professor F. Stentrup S. J.

Weit entfernt zu glauben, in den frühern Artikeln [1]) eine neue Definition der Hypostase gegeben zu haben, sind wir vielmehr überzeugt, daß wir nur einen schwachen Beitrag geliefert, um die alt hergebrachte zu erläutern und in's rechte Licht zu stellen. Wenn wir uns auf diese Ueberzeugung nicht hätten stützen können, würden wir es nie gewagt haben, unsere diesbezügliche Abhandlung zu veröffentlichen. Nur zu gut wissen wir, daß eine schlechthin neue Definition nach den einzig wahren Prinzipien der theologischen Wissenschaft als ein Unding erscheinen muß. Um jedoch in dieser Sache nicht irre zu gehen, hat man wohl zu bemerken, daß der Vorwurf der Neuheit nur dann gegen eine Definition der Hypostase erhoben werden kann, wenn sie sich von den allgemein angenommenen Definitionen in der That sachlich und objektiv unterscheidet. Nur sachlicher Unterschied nämlich betrifft strenge genommen die Definition selbst, während alle übrigen Unterschiede, weil sie den objektiven Begriff unberührt lassen, der Definitionsweise angehören, und sich ausschließlich auf das

[1]) I. Jahrg. S. 57 u. 361.

grammatisch-rhetorische Gebiet beschränken, oder falls sie in's logische Gebiet hinübergreifen, nur die Verschiedenheit der subjektiven Anschauung und Begriffsweise zum Ausdruck bringen. Wenn wir nun auch von allen Einwendungen, welche gegen die in unserm letzten Artikel vorgelegte Definition der Hypostase gemacht werden könnten, am wenigsten diese zu fürchten haben, daß sie neu sei, so glauben wir doch die Vergleichung mit andern Definitionen, die sich das Bürgerrecht in den katholischen Schulen erworben haben, um so weniger umgehen zu dürfen, als dadurch unsere Definition mehr beleuchtet und zugleich ein neues Beweismoment für ihre Richtigkeit gewonnen wird.

Beginnen wir mit der seit Jahrhunderten allgemein gewordenen Definition des Boethius[1]), wonach die Hypostase die Individualsubstanz ist. Fast dürfen wir es als ausgemacht annehmen, daß diese Definition sich von der unsrigen nur dem Wortlaute nach unterscheidet. Bezeugen ja die Theologen einstimmig, daß wenn Boethius die Hypostase substantia individua nennt, darunter nicht mehr und nicht weniger zu verstehen sei, als die erste Substanz im strengen Sinne des Wortes[2]). Hören wir darüber den h. Thomas. Mit Recht, sagt er, gebe man den Individuen in der Ordnung der Substanz einen besondern Namen, weil nur sie in ausgezeichneter Weise Individuen seien. Man nenne sie aber Hypostasen oder erste Substanzen. Was also Boethius Individualsubstanz heiße, sei die Hypostase oder die erste Substanz. Man befinde sich somit im Irrthume, wenn man die Definition des Boethius daraus bekämpfen zu können meine, daß sie unter Anderm auch auf die vom Leibe getrennte Seele, die zweifellos nicht Person ist, Anwendung finde. Die Seele, wenn auch getrennt vom Leibe,

---

[1]) Boëth. lib. de pers. et duab. nat. c. 3: „Persona est naturae rationalis individua substantia".

[2]) Auf die Frage: Quomodo comparetur persona ad suppositum et primam substantiam, antwortet Suarez Met. disp. d. 34. sect. 1: „Persona idem est, quod prima substantia vel suppositum solumque determinat illam rationem ad naturam intellectualem seu rationalem", und fügt dann hinzu: „Sententia est communis theologorum ex illa definitione Boethii in lib. de duab. nat.: Persona est rationalis naturae individua substantia, id est substantia prima talis naturae".

schließe doch in ihrer Natur eine Beziehung zum Leibe ein, vermöge derer sie mit ihm zur Einheit der Natur verbunden werden könne, und dürfe folglich nicht als Individualsubstanz, die eben Hypostase oder erste Substanz sei, betrachtet werden, ebenso wenig, als die Hand oder jedweder andere Theil des Menschen [1]). Daß diese Ansicht des englischen Lehrers im vollen Einklang mit der Wahrheit steht, wird Niemand verkennen, der den Begriff des Individuums seinem ganzen Inhalte nach erfaßt, und jene einseitige Auffassung vermeidet, die im Individuum nur den Gegensatz zum Allgemeinen sieht, als wenn jedes Wesen schon dadurch allein, daß es nicht allgemein ist, schlechthin und im vollen Sinne des Wortes Individuum wäre. Leider trifft man gerade diese Anschauung gar nicht selten selbst bei Männern, deren Wissenschaft im Uebrigen unzweifelhaft hoch steht. So, um von andern zu schweigen, schwebte dieselbe dem Viktoriner Richard vor Augen, als er die Definition des Boethius tadelte, weil sie auch solchen Dingen zukomme, die nicht Person seien [2]).

Was wird denn aber erfordert, damit Etwas Individuum schlechthin sei? Das Individuum ist ein Sein, das nicht nur in sich selbst ungetheilt, sondern auch von jedem andern Sein getheilt ist, oder, was auf das Gleiche hinausläuft, das Individuum ist ein Sein, das nicht nur Seinseinheit, sondern auch abgeschlossene

---

[1]) P. 3. q. 29. a. 1.

[2]) De Trin. l. 4. c. 21: „Ut itaque generalis sit atque perfecta (definitio personae), oportet ut rationalis naturae omnis substantia individua sit persona, et e converso omnis persona sit rationalis naturae individua substantia. Quaero itaque de substantia illa divina, quum non sit nisi una sola, quaero, inquam, utrum sit individua? Nam quod illa substantia sit quaedam personarum Trinitas, absque dubio creditur, et ut superius probatum est, manifeste convincitur. Si igitur divina substantia est individua, aliqua rationalis naturae individua substantia erit aliquid, quod non est persona. Nam Trinitas, quae divina substantia est, nec persona est, nec persona recte dici potest. Juxta hoc itaque haec definitio personae non videtur soli personae posse convenire". Wir müssen jedoch gestehen, daß Richard bald darauf (c. 23) seinen Irrthum verbessert, und an die Stelle der zu engen Auffassung des Individuums diejenige treten läßt, welche der Definition des Boethius thatsächlich zu Grunde liegt.

Seinseinheit ist. Nur dort also kann vom Individuum schlechthin die Rede sein, wo wir eine schlechthin abgeschlossene Seinseinheit haben. Nun kann aber nur das wesen- und substanzvollendete Sein schlechthin abgeschlossene Seinseinheit sein. Folglich ist auch nur das wesen- und substanzvollendete Sein schlechthin Individuum. Nun ist aber wiederum nichts außer der ersten Substanz wesen- und substanzvollendetes Sein. Sie also ist allein Individuum schlechthin, und somit bedeuten die Namen Individualsubstanz und erste Substanz in jeder Rücksicht die gleiche Sache [1]).

Zu dem gleichen Resultate führt uns folgende Betrachtung: Das Individuum schließt außer der Einheit des Seins die Negation der Mittheilbarkeit desselben ein. Wir müssen nebst jener nothwendig diese denken, damit der Begriff des Individuums zu Stande komme. Nun haben wir aber keinen Grund, jener Negation bestimmte Gränzen zu setzen, sondern wir sind vielmehr durch die Logik gezwungen sie auf jede Mittheilbarkeit auszudehnen, die sich auf die Wesens- und Substanzvollendung oder auch nur auf die Substanzvollendung des Seins bezieht, falls wir ein Sein für ein Individuum schlechthin erklären sollen. Oder müssen wir uns nicht durch das Zugeständniß, daß die Negation der Mittheilbarkeit gleichsam die Form des Individuumsbegriffes bildet, zu dem Schlusse gedrängt fühlen, daß dieser Begriff nur in demjenigen Sein vollinhaltlich realisirt werde, von dem Alles fern bleibt, was als Mittheilbarkeit des Seins gedacht werden kann und muß? Uns wenigstens will es bedünken. Und wohin würde auch die Beschränkung der Mittheilbarkeit, um deren Negation es sich hier handelt, folgerichtig führen? Zu der Behauptung, daß das Individuum nur diejenige Mittheilbarkeit des Seins ausschließe, welche außerhalb der realen Ordnung liegt und in keiner realen Einheit denkbar ist. Denn, wenn überhaupt eine Beschränkung angenommen

1) Das Sein, dem abgeschlossene Seinseinheit eigen ist, kann nicht im Verhältnisse des Gemeinschaftlichen zum Unterschiedenen stehen, sondern es kann nur den Charakter des Unterschiedenen haben. Wir können folglich die Individualsubstanz auch als die Substanz definiren, der schlechthin das Unterschiedensein zukömmt. Daraus ersieht man, wie wahr der Satz ist, den Thomas p. 1. q. 29. a. 4. aus der Definition des Boethius ableitet: „Persona in quacumque natura significat id, quod est distinctum in natura illa".

wird, so muß man als einzigen Gegenstand der Negation, welche das unterscheidende Merkmal des Individuumsbegriffes ist, die dem Allgemeinen, als solchem, wesentliche Mittheilbarkeit bezeichnen. Diese Mittheilbarkeit aber, weil sie bestimmendes Moment einer nur logischen Einheit ist, vermag nur der logischen, nicht aber der realen Ordnung anzugehören. Würde also nur sie vom Individuum ausgeschlossen, dann wäre die Negation im Individuumsbegriffe ein rein logisches Moment, und hätte keine weitere Bedeutung, als der negative Ausdruck für die reale Einheit zu sein. Das aber halten wir für mehr als unzuläßig. Zuerst scheint es ja doch, daß, wenn das Individuum eine Mittheilbarkeit zurückweist, die gar nicht real sein kann, es um so mehr, damit es vollendetes Individuum sei, jede Mittheilbarkeit ausschließen muß, welche sich im realen Sein etwa vorfinden kann. Außerdem bezieht sich der Begriff des Individuums nicht so sehr auf die Realität der Einheit, als auf eine bestimmte Art der realen Einheit; weshalb wir auch, so oft wir ein Sein ob des Ausschlusses der rein logischen Mittheilbarkeit des Allgemeinen als Individuum denken, die Unmittheilbarkeit desselben als eine von der Realität des Seins unterschiedene und ihr innewohnende Bestimmung denken. Wenn aber selbst die Unmittheilbarkeit, welche Negation einer rein logischen und idealen Mittheilbarkeit ist, als Negation einer sachlichen und realen gedacht wird, dann ist es unläugbar, daß die Unmittheilbarkeit des Individuums in erster Linie als Negation einer in der Sache selbst gelegenen Mittheilbarkeit angesehen werden muß. Nicht als wenn ein Sein, so lange es nur im Gegensatze zur logischen Mittheilbarkeit unmittheilbar ist, nicht Individuum im eigentlichen Sinne des Wortes wäre[1]), sondern weil es nie Individuum im vollen Sinne des Wortes sein kann; es sei denn, daß es jegliche Mittheilbarkeit realer Natur, die seine Wesen- und Substanzvollendung berührt, ausschließe.

---

[1]) Es ist im eigentlichen Sinne des Wortes Individuum, weil es ein Sein besitzt, das in Wirklichkeit unmittheilbar ist, obwohl diese Unmittheilbarkeit an und für sich nur den Ausschluß einer Mittheilbarkeit besagt, welche den Dingen, wie sie in sich sind, nicht zukommen kann, sondern ihnen ausschließlich eigen ist, in wiefern sie in unserm Denken sind.

Jedoch um jeden Zweifel zu beheben, unterziehen wir die verschiedenen Arten von realer Mittheilbarkeit einer kurzen Prüfung. Erstlich begegnet uns jene unbegreifliche Mittheilbarkeit des göttlichen Seins, vermöge derer es als solches drei von einander real Unterschiedenen, mit deren Jedem es identifizirt ist, gemein ist. Wohlan, kann man bei dieser Mittheilbarkeit des göttlichen Seins dasselbe Individuum schlechthin nennen? Gewiß nicht, wenn man nicht etwa der paradoxen Meinung huldigen will, dem Individuum widerstreite zwar die Beziehung des logisch Gemeinschaftlichen zu real unterschiedenen Dingen, keineswegs aber die Beziehung des real Gemeinschaftlichen zu drei von einander real Unterschiedenen, wie wir sie im göttlichen Sein als solchen finden. Möge also immerhin das göttliche Sein mit Bezugnahme auf die Mittheilbarkeit des Allgemeinen Individuum und zwar in eminenter Weise sein, weil es unmöglich als Einheit unter einem Allgemeinen gedacht werden kann, so ist es nichtsdestoweniger nicht Individuum im vollen Sinne des Wortes, indem es sich wegen seiner Identität mit drei von einander real Unterschiedenen als ein ihnen real Gemeinschaftliches und deshalb als ein real Mittheilbares sich darstellt. Wenn wir nun auch in der Ordnung des geschaffenen Seins keine Mittheilbarkeit finden, die sich mit der besprochenen vergleichen ließe, so fehlt es doch auch bei ihr nicht an wahrer realer Mittheilbarkeit, die auf den Begriff des Individuums Einfluß übt. Es ist die Mittheilbarkeit, welche wir in dem Sein, das nur durch die Verbindung und in der Verbindung mit einem andern Sein zur Wesen- und Substanzvollendung gelangt, anerkennen müssen. Gleichwie nämlich ein Sein, dem diese Mittheilbarkeit eigen ist, seiner Natur nach einem Seinsganzen als Seinstheil angehört, so gehört es auch eben deshalb seiner Natur nach einer Seinseinheit als konstituirender Theil an; und besitzt somit aus sich und in sich nicht jene Seinseinheit, wozu die natürliche Bestimmung in ihm liegt. Das aber reicht offenbar hin, damit es nicht als Individuum schlechthin gelten kann, weil gerade die Seinseinheit es ist, was die Anwendbarkeit des Individuumsbegriffes bedingt. Noch bleibt uns eine Mittheilbarkeit im geschaffenen Sein zu betrachten, welche wir durch das Geheimniß der Menschwerdung kennen lernen. Dieselbe bezieht sich nicht, wie die vorhin erwähnte, auf die Wesenvollendung und die naturgemäße Substanzvollendung, sondern einzig

auf die übernatürliche Substanzvollendung, und besagt demnach nicht eine mit der Natur gegebene und in der Natur liegende Hinordnung zu einem andern Sein, sondern nur die Möglichkeit (Nichtrepugnanz) einer über die Natur hinausliegenden Substanzvollendung. Und aus dieser ihrer Eigenthümlichkeit ergibt es sich, daß sie an und für sich nicht hindern kann, daß das Sein Individuum im vollen Sinne des Wortes sei; als reine Möglichkeit ist sie ja durchaus nicht eine zum Sein selbst gehörige Natur- und Seinsbestimmung und greift deshalb nicht bestimmend in den Charakter der Seinseinheit ein[1]). Würde aber die Möglichkeit, in der sie besteht, zur Wirklichkeit werden, wie es uns der Glaube bezüglich der menschlichen Natur Christi des Herrn lehrt, dann würde allerdings das Sein aufhören Individuum schlechthin zu sein. Denn in dieser Voraussetzung gehörte es zum Besitzstande eines andern Seins und wäre als Quasi-Theil in eine höhere Seinseinheit aufgenommen, womit ihm jene Einheit benommen wäre, ohne welche kein Sein Individuum schlechthin sein kann.

Es steht also der Satz fest, daß Individuum im vollen Sinne nur dasjenige Sein ist, welches jede Mittheilbarkeit des Seins ausschließt, die sich entweder auf die Wesen- und Substanzvollendung zugleich, oder auf die Substanzvollendung allein bezieht[2]). Daß nun aber ein Sein dieser Art nichts Anderes ist noch sein kann, als die erste Substanz, liegt am Tage.

Aus dem Gesagten wird man sich unschwer ein Urtheil bilden können über die Behauptungen Dischingers in seinem Werke „Die christliche und scholastische Theologie“[3]). Wir lesen dort:

---

[1]) Selbstverständlich läugnen wir nicht, daß die Möglichkeit übernatürlicher Substanzvollendung, obwohl sie den Charakter des Individuums schlechthin nicht aufhebt, dennoch ein unzweifelhaftes Zeichen wesentlicher Unvollkommenheit desselben ist. Und wir dürfen darin unter Anderm einen Unterschied des geschaffenen Individuums von dem unerschaffenen erblicken.

[2]) Mit Recht also betrachten die Theologen die Namen substantia individua und substantia incommunicabilis als gleichbedeutend. (Vgl. Thom. p. 1. q. 29. a. 4. ad 3). Und wenn Richard von St. Viktor a. a. O. dem Ausdrucke individua den Ausdruck incommunicabilis vorzieht und dadurch die Definition des Boethius verbessert zu haben glaubt, so befindet er sich im Irrthum.

[3]) Hauptst. 2. §. 5.

„Die Personbestimmung als rationalis naturae individua substantia ist zwar nicht absolut widersprechend, aber doch auch nicht vollständig; denn nicht jede geistige Einzelnsubstanz, sondern nur die unabhängig stehende ist Person. Darum genügt sie nicht für die Concilienlehre, wonach die Menschheit Christi zwar Einzelsubstanz, aber doch nicht Person ist.“ Das hätte Oischinger nicht schreiben können, wenn er nur das eines oberflächlichen Blickes gewürdigt hätte, was die Scholastiker über die Definition des Boethius bei der spekulativen Behandlung der Geheimnisse der hh. Dreifaltigkeit und Menschwerdung lehren. Ebenso wenig hätte er weiter unten behaupten können, substantia individua bedeute im Gegensatz zur zweiten oder allgemeinen Substanz die Einzelnsubstanz, „welcher es eigen ist, nicht mehr, wie genus und species von einem Subjekte prädizirt zu werden. Daher heißt individua untheilbar nach der logischen Theilung, nicht aber nach der realen Trennung und Zertheilung (!).“ Noch merkwürdiger sind seine Bemerkungen zu der Definition Richards von St. Viktor, der bekanntlich für die substantia individua die incommunicabilis existentia setzte. Ist ja doch, sagt Oischinger, der Sinn derselbe. „Denn im logischen Sinne unmittheilbar ist das Einzelne, welches von einem andern nicht prädizirt werden kann; denn der Vater ist nicht der Sohn. Aber im realen Sinne ist der Vater nicht unmittheilbar; denn er theilt ja seine Wesenheit dem Sohne mit.“ Bedarf das auch noch der Widerlegung, besonders wenn Oischinger unmittelbar darauf der Lehre der Scholastiker, daß nicht der Vater, sondern das Wesen mitgetheilt werde, eine Verwechslung des logischen und ontologischen Sinnes vorwirft, und hinzufügt: „Gott und die Gottheit sei nur im logischen Sinne mittheilbar, d. h. prädizirbar; der Vater aber theile sich nicht im logischen, wohl aber im realen Sinne mit.“

Doch kehren wir zu unserm Gegenstande zurück. Eine weitere Definition der Hypostase lautet: Die Hypostase ist das in sich bestehende Sein; oder wie andere sagen, die in sich bestehende Substanz. Auf den ersten Blick könnte es scheinen, daß diese Definition auf manche Dinge Anwendung finde, die nichts weniger als erste Substanz sind. Allein man fasse nur das Insichbestehen schlechthin auf, und setze ihm keine gewissen Gränzen, und man wird sich ogleich eines andern überzeugen. Denn das

Insichbestehen schlechthin ist nothwendig Fürsichbestehen und läßt sich nur von Dingen aussagen, die erste Substanz sind. Wir würden es beweisen, wenn uns nicht unsere zweite Abhandlung (I. Jahrg. S. 361 ff.) dessen überhoben hätte. Sollte man übrigens gegen diese Definition den Vorwurf der Zweideutigkeit erheben wollen, so werden wir uns nicht widersetzen; obwohl wir der Meinung sind, daß es sich hier eher um eine in die Definition hineingetragene, als um eine in ihr selbst gelegene Zweideutigkeit handelt. Wir übergehen mit Stillschweigen, daß man die beschränkte Auffassung des Insichbestehens durch nichts begründen kann, als durch die subjektive Gewohnheit, dasjenige durch ein Wort bezeichnet zu glauben, worin sich der dem Worte entsprechende Begriff zuerst bewahrheitet, ohne jedoch darin erschöpft zu werden und zur vollinhaltlichen Darstellung zu gelangen; aber es müßte doch ein Blick auf den Gegenstand der Definition genügen, um jede beschränkte Auffassung als unstatthaft erscheinen zu lassen. Doch wie gesagt, unsere Aufgabe ist es nicht, die Vertheidigung dieser Definition zu übernehmen, sondern nur nachzuweisen, daß sie sich in der Sache selbst von der unsrigen nicht entfernt.

Um dieser Aufgabe auch bezüglich der dritten Definition, wonach die Hypostase der letzte Abschluß oder das letzte Complement der Substanz (substantiae terminus ultimus seu complementum ultimum) ist, gerecht zu werden, bedarf es nur einer andern Formulirung derselben. Anstatt der abstrakten Ausdrucksform gebrauche man die konkrete, und sage: Die Hypostase ist die zum letzten Abschlusse gelangte Substanz, oder, die Substanz, welche die ihr als Substanz eigenthümliche Vollendung besitzt; und man hat eine Definition, die sich in nichts von der unsrigen unterscheidet [1]). Die Frage kann also nur die sein, ob wir der Definition die Form geben dürfen, in die wir sie kleideten. Und da ist die Antwort nicht schwierig. Nämlich wir dürfen es, weil wir weit entfernt davon, ihren Sinn dadurch zu ändern, denselben vielmehr richtig bestimmen und klar darlegen. Dafür spricht zuerst die Thatsache, daß die Theologen, welche sich dieser Definition bedienen, zu ihrer Erklärung fast

---

[1]) Vgl. I. Jahrg. S. 381 ff.

sämmtlich zu Umschreibungen ihre Zuflucht nahmen, die der unsrigen gleich oder ähnlich lauten; daß auch nicht Einer unter ihnen namhaft gemacht werden kann, der nicht neben ihr andern Definitionen, und namentlich den von uns angeführten das Recht, auf dogmatisch-spekulativem Gebiete verwerthet zu werden, bedingungslos zugestanden hätte. Gewiß Beweis genug, daß sie ihre Definition in dem Sinne, dem die veränderte Formulirung Ausdruck verleiht, verstanden wissen wollten. Dazu kommt, daß der Sinn, welchen man als den beabsichtigten etwa angeben könnte, die Definition zu einer sinnlosen machen würde. Angenommen auch, der Abschluß und das Complement der Substanz sei eine von dieser sachlich unterschiedene und zu ihr hinzukommende Realität, so kann man doch nicht ohne offenen Widerspruch in dieser Realität, in wiefern sie von der Substanz sachlich unterschieden ist, die Hypostase sehen. Denn bei dieser Annahme müßten wir nicht nur die Substanz zur Trägerin der Hypostase stempeln, sondern wir müßten auch den widersinnigen Satz aufstellen, daß keine Substanz Hypostase, und keine Hypostase Substanz sei. Wer wird aber solche Sinnlosigkeiten einer Definition zu unterstellen wagen, die Jahrhunderte hindurch von gewiegten Theologen vertreten wurde, ohne daß sich Jemand bemüßigt gesehen hätte, ihnen zu widersprechen? Und doch, Dischinger trägt kein Bedenken. „Die Scholastiker, sagt er [1]), begreifen unter Person nach ihrer Lehre vom Abstrakten und Konkreten nicht die ganze geistige Einzelsubstanz, sondern nur die Ergänzung, das zur Natur Hinzukommende, um sie zu einer einzelnen Substanz zu machen. Dieses bezeugt jedes scholastische Compendium der Theologie, wonach die Person als ultimum complementum der geistigen Natur begriffen wird. Daß Person bald als Ganzes, bald als Ergänzung gefaßt wird, beweist nur, daß das scholastische Konkretum oder Kompositum keinen bestimmten Namen hat, weder ganz als Natur, noch ganz als Person bezeichnet werden kann, sondern sophistisch so bestimmt wird, daß Natur und Person der eine Theil eigentlich, der andere aber uneigentlich sind [2])." Anklagen dieser Art müssen Jedem, der einigermaßen

---

1) A. a. O. S. 26 ff.

2) Um allseitig zu begründen, daß die Scholastiker „nothwendig, wahrhaft und nach allen Beziehungen Natur und Person in Gott und in der

mit der Lehre der Scholastiker vertraut ist, unbegreiflich erscheinen. Bekanntlich theilen sich die Scholastiker bei der Frage über die Unterscheidung zwischen Hypostase und Natur in zwei Klassen. Auf der einen Seite stehen diejenigen, welche diese Unterscheidung für eine reale erklärten, auf der andern diejenigen, welche eine nur virtuale annehmen zu müssen glaubten, und jene sowohl an Alter als auch an Zahl übertreffen. Indem es nun offenbar ist, daß bei einer nur virtualen Unterscheidung zwischen Natur und Hypostase, die letztere nothwendig die geistige Einzelsubstanz selbst ist, und unmöglich eine zu ihr real hinzukommende Ergänzung sein kann, so vermag der Vorwurf Dischingers die letztern nicht zu treffen. Mit welchem Rechte konnte also Dischinger die Scholastiker im Allgemeinen anklagen, wenn seine Anklage bezüglich des weitaus größern Theiles derselben gegenstandslos, geschweige denn begründet ist? Jedoch nehmen wir an, er habe nur von jenen Scholastikern reden wollen, welche die erwähnte Unterscheidung für eine reale hielten, wo ist dann der Beweis, daß sie diese Unterscheidung für eine adäquate ansahen und sie in dem von Dischinger beliebten Sinne verstanden? So weit diese Theologen in ihren anderweitigen Anschauungen auseinandergehen, so stimmen sie doch mit Suarez darin überein, daß die Hypostase sich zur Natur verhalte, wie das Einschließende zum Eingeschlossenen, und daß dieselbe durch die Natur als ihr Formalprincip dieses oder jenes bestimmte substanziale Sein sei[2]). Es lag also auch ihnen

Kreatur real unterscheiden, so daß die Person nicht die Gottheit ist", beruft sich Dischinger (S. 41) vorerst auf **Perrone** comp. de ss. Tr. c. 1: „Subsistentia definitur: Ultimum substantiae complementum. Suppositum idem est ac subsistentia in concreto existens ac definitur: Substantia ultimo completa suique juris, seu substantia cum modo suo, qui tamen potest absolute alienus esse a substantia, seu ab eo diversus, quem substantia per se haberet, ut patet in incarnatione." Da nach Dischingers Ansicht das theologische Compendium Perrones zu den scholastischen Compendien zu rechnen ist, so müßte uns hier die Lehre begegnen, welche nach ihm von jedem scholastischen Compendium bezeugt wird. Es genügen aber die von Dischinger angeführten Worte Perrones, um zu zeigen, daß das gerade Gegentheil der Fall ist. Vgl. Perrone prael. theol. vol. IV. tract. de ss. Tr. c. 1. n. 16—18.

[2]) Disp. met. d. 34. sect. 2. zieht Suarez aus dem Satze: „Suppositum creatum addere naturae creatae aliquod reale positivum et in re

nichts ferner, als unter Hypostase ausschließlich die zur Natur hinzukommende Ergänzung begreifen zu wollen. Allerdings ist es wahr, daß die Vertreter der realen Unterscheidung zwischen der Natur und Subsistenz, diese als letzten Abschluß oder letztes Complement der Substanz im abstrakten Sinne definiren, allein sie betrachteten dann die Subsistenz abstrakt für die Form, welche zur Natur hinzukommend sie zur Hypostase macht, niemals aber konkret für die Hypostase selbst. So oft sie diese zu definiren beabsichtigen, bedienen sie sich entweder anderer Definitionen, oder erklären die genannte im konkreten Sinne [1]).

---

ipsa distinctum ab illa", folgenden Schluß: „Quocirca si comparemus suppositum ad naturam, distinguuntur tamquam includens et inclusum; nam suppositum includit naturam, et aliquid addit, quod personalitas, suppositalitas aut subsistentia creata appellari potest; natura vero ex se praescindit ab hoc addito seu a subsistentia. Quo fit, ut natura possit de potentia absoluta sine subsistentia conservari, suppositum autem totum non possit conservari sine natura, quia illam formaliter includit, et per illam in esse talis substantiae essentialiter constituitur."

[1]) Nach Anführung einer Stelle des h. Thomas (p. 3. q. 2. a. 2), die nebst einer andern (p. 1. q. 3. a. 3) Allen bekannt ist, welche sich mit der Frage über die Ansicht des englischen Lehrers bezüglich des Verhältnisses der Hypostase zur Natur beschäftigt haben, schließt Oischinger (S. 27 ff.): „Die Thomistische Lehre von der Person ist also diese, daß bei Gott Natur und Person zusammenfallen, daß die Gottheit an sich Person ist, unabhängig von den drei Personen; denn sonst hätten sie genannt werden müssen." Auch nicht Ein Wort findet sich in dem Texte des h. Lehrers, woraus dieser Schluß gezogen werden könnte, wenn Oischinger nicht etwa meinen sollte, man brauche nur die reale Unterscheidung zwischen Natur und Person zu läugnen, um alsobald die Gottheit an sich und somit das göttliche Sein, in wiefern es drei von einander real Unterschiedenen gemeinschaftlich ist, als Person anerkennen zu müssen. Und wenn er auch wirklich diese Meinung hegen sollte, so möge er sie wenigstens dem h. Thomas nicht unterstellen, der ja an dieser Stelle ausdrücklich lehrt, daß sich in Gott Person und Natur zwar nicht real, aber doch „secundum rationem intelligendi" unterscheiden. Freilich will Oischinger von dieser Unterscheidung nichts wissen, da sie die „sogenannte sophistische virtuale" ist, welche nach ihm Kleutgen, dem deshalb „eine Fälschung der ganzen scholastischen Philosophie und Theologie" vorgeworfen wird, Thomas

Noch haben wir die Definition zu prüfen, welche dem tiefsinnigen **Duns Skotus** ihren Ursprung verdankt, und zu einer nicht geringen Berühmtheit in den theologischen Schulen gelangte. Wir glauben dieselbe folgendermaßen ausdrücken zu können: Die Hypostase ist die **Einzelsubstanz, welche die der im Substanzbegriffe gelegenen Unabhängigkeit des Seins entgegengesetzte Abhängigkeit, möge dieselbe nun thatsächlich bestehen oder nur in ihrer Natur liegen und mit ihr gegeben sein, von sich ausschließt.** Zur Erklärung dieser Definition ist es nothwendig, Skotus selbst zu hören. Nachdem er die Ansicht, die Einzelnatur werde Hypostase durch eine von ihr unterschiedene Realität, zurückgewiesen, wendet er sich der Meinung zu, daß dieselbe Hypostase durch die Negation der Abhängigkeit von einem Sein werde, das sich zu ihm als substanzvollendend verhält. Man hat, lehrt er, eine dreifache Art von Abhängigkeit zu unterscheiden; erstlich diejenige, welche **thatsächlich und in Wirklichkeit** besteht; dann diejenige, welche **reine Potenz** ist, ohne als innere Bestimmung des Seins betrachtet werden zu dürfen; endlich diejenige, welche zwar **Potenz** ist, aber **Potenz, die im Sein selbst als dessen Bestimmung**

und die Thomisten lehren läßt. Allein darauf kommt es hier gar nicht an; es handelt sich nur um die Lehre des h. Thomas, und der nimmt eben an dem angeführten Orte die virtuale Unterscheidung an. „Bei den Kreaturwesen dagegen, fährt Oischinger fort, soll die Natur nicht die Person sein, sondern letztere in einer realen Ergänzung bestehen; aber hiemit steht im offenen Widerspruche die angeführte Definition der Person nach Boethius, daß sie geistige Einzelsubstanz sei; denn Thomas sagt ja bestimmt, daß die Person nur Ergänzung ist.“ Nehmen wir als wahr an, was aber durchaus unwahr ist, Thomas lehre an dieser Stelle einen realen Unterschied zwischen der Hypostase und ihrer Natur, nirgends entdecken wir auch nur eine Andeutung davon, daß die Person **nur** eine Ergänzung sei, wohl aber finden wir die gegentheilige Erklärung, daß das Suppositum das „individuum subsistens in natura illa“ sei. Aber gerade dieser Ausspruch, wird Oischinger erwiedern, beweist es, daß nach der Thomistischen Lehre „die Ergänzung allein die Person ist.“ Nun ja, wenn man ein Fremdling in der Lehre und Sprachweise der Scholastiker nicht weiß, daß der Ausdruck „individuum subsistens in aliqua natura“ vollständig der gleiche ist mit dem Ausdrucke „alicujus naturae individua substantia“.

liegt. Nur durch Abhängigkeit der ersten und letzten Art, nicht aber durch jene der zweiten Art, wird die Einzelnatur gehindert, Hypostase zu sein. Denn Abhängigkeit, welche reine Potenz ist, besagt keinen Mangel an Substanzvollendung, sondern nur die Möglichkeit höherer Substanzvollendung; während Abhängigkeit, welche entweder der Wirklichkeit nach oder der in innerer Seinsbestimmung gelegenen Potenz nach vorhanden ist, das Sein, welchem sie eigen ist, als solches substanzvollendet erscheinen läßt. Weil nun aber außer dieser dreifachen Art von Abhängigkeit keine andere ausgesonnen werden kann, welche der vom Substanzbegriffe geforderten Seinsunabhängigkeit entgegenstehen würde, so darf man die Hypostase als die Einzelsubstanz definiren, welche sowohl die der Wirklichkeit nach als auch die der in innerer Seinsbestimmung gelegenen Potenz nach bestehende Abhängigkeit von sich ausschließt[1]). Man ersieht auf den ersten Blick, daß Skotus zu seiner Definition dadurch gelangte, daß er einerseits den Begriff der Hypostase als des substanzvoll-

[1]) In III. dist. 1. q. 1. (edit. venet.) p. 10: „Distinguendum est inter dependentiam actualem; potentialem et aptitudinalem, et hoc vocando aptitudinalem, quae semper quantum est de se esset in actu, quomodo grave aptum natum est esse in centro, ubi semper esset quantum est de se, nisi esset impeditum; et potentialem voco absolute illam, ubi nulla est impossibilitas ex repugnantia vel incompossibilitate terminorum, et ista possibilitas potest esse quandoque respectu potentiae activae supernaturalis, non tamen naturalis. Licet igitur sola negatio dependentiae actualis non sufficiat ad rationem personae, neque independentia tertia posset poni in natura creata ad Verbum; nulla enim est natura vel entitas creata, cui repugnet contradictorie dependere ad Verbum, tamen negatio dependentiae aptitudinalis potest concedi in natura creata personata in se ad Verbum, alioquin violenter quiesceret in persona creata, sicut lapis violenter quiescit sursum, et ita ista negatio, scilicet non dependentia, non quidem actualis tantum, sed et actualis et aptitudinalis talis complet rationem personae in natura intellectuali, et suppositi in alia natura creata; nec tamen haec independentia aptitudinalis ponit repugnantiam ad dependentiam actualem, quia licet non sit aptitudo talis naturae ad dependendum, est tamen aptitudo obedientiae, quia natura illa est imperfecta obedientia ad dependendum per actionem agentis supernaturalis, et quando datur sibi talis

endeten Seins zu Grunde legte, und andrerseits den eigenthümlichen Charakter der Substanzvollendung durch das Moment der Unabhängigkeit des Seins zu bestimmen suchte. Daraus ergibt sich nun auch ohne jeden weitern Nachweis, daß diese Definition mit der unsrigen übereinstimmt. Denn, weil substanzvollendetes Sein und erste Substanz das Gleiche bedeuten, ist jede Definition, welche die Eigenthümlichkeit des substanzvollendeten Seins unter welcher Rücksicht auch immer hervorhebt, nothwendig Definition der ersten Substanz.

Aber wie ist es denn zu erklären, daß die Definition des Skotus trotzdem, namentlich seit dem sechzehnten Jahrhundert Gegenstand der heftigsten Bekämpfung war? Die Erklärung dieser Thatsache würde auf keine Schwierigkeit stoßen, wenn Skotus nur bei jenen Theologen Widerspruch gefunden hätte, welche eine reale oder modale Unterscheidung zwischen der Hypostase und der Natur vertheidigten. Diese mußten dieselbe als unhaltbar und unwahr angreifen, wenn sie nicht jene Anschauung preisgeben wollten. Allein zu den Gegnern der Definition des Skotus gehören auch Manche unter jenen Gelehrten, welche bezüglich der Unterscheidung zwischen der Hypostase und Natur die entgegengesetzte Ansicht vertraten. Was bewog denn sie zu dieser abwehrenden Stellung? Einzig die Meinung, man habe nach der Definition des Skotus das konstituirende Element der Hypostase nicht, wie es doch der Begriff derselben als des in der Ordnung der Substanz vollendeten Seins fordere, in einer Affirmation, sondern in einer Negation zu sehen. Allein wir glauben mit Grund die Berechtigung dieser Meinung bestreiten zu können.

Vor Allem erlauben wir uns die Bemerkung, daß die negative Fassung, in der die fragliche Definition erscheint, hier gar nichts entscheidet. Wissen wir ja, daß ob der angebornen Unvollkommenheit unserer Erkenntnißkraft der Negation im Gebiete des menschlichen Denkens ein weiter Spielraum gewährt ist, und dieselbe zu den hauptsächlichsten Mitteln gehört, durch die viele

---

dependentia, personatur personalitate illa, ad quam dependet; quando autem non datur, personatur in se ista negatione formaliter, et non aliquo positivo addito nltra illam entitatem positivam, qua est haec natura."

unserer Begriffe entweder überhaupt zu Stande kommen oder doch an Klarheit und Bestimmtheit bedeutend gewinnen. Daher kommt es denn, daß viele unserer Begriffe Negationen enthalten, welche wir jedoch auf den begriffenen Gegenstand nicht übertragen dürfen, weil sie nicht in dem erkannten Objekte, sondern in der Erkenntnißweise des Subjektes ihren Grund haben, oder weil sie nicht Momente des objektiven Begriffes, d. h. desjenigen sind, was erkannt wird, sondern als Momente des subjektiven Begriffes sich auf das beziehen, wodurch Etwas erkannt wird. Da nun die Definition der sprachliche Ausdruck irgend eines Begriffes ist, so muß sie, falls der Begriff auf dem Wege der Negation gebildet wurde, eine negative Fassung erhalten. Allein ebensowenig, als die einfache Thatsache, daß der Begriff negative Bestimmungen in sich trägt, den Schluß gestattet, daß das dadurch Begriffene nicht Affirmation, sondern Negation sei, dürfen wir ohne Weiteres aus der negativen Form der Definition schließen, daß ihr Gegenstand Negation oder auch nur theilweise Negation sei. Dazu ist es unumgänglich nothwendig, näher auf die Natur der Negation einzugehen, welche die Definition umfaßt, um daraus zu entscheiden, ob dieselbe den darstellenden Begriff oder den dargestellten Gegenstand angehe. Wenden wir das nun auf unsern Fall an, so haben wir die Frage zu lösen, ob die Natur der Negation, welche Skotus in den Hypostasenbegriff hineinbezog, von der Art sei, daß sie als Form des gedachten Gegenstandes betrachtet werden müsse. Und auf diese Frage wird man die Antwort leicht geben können, wenn man nur auf das seine Aufmerksamkeit richtet, was durch jene Negation als das Eigenthümliche der Hypostase gekennzeichnet wird. Schon oben betonten wir, daß die Negation der zweifachen Abhängigkeit, wodurch nach Skotus die Einzelsubstanz Hypostase wird, nur die Bedeutung hat, die Unabhängigkeit des Seins zu charakterisiren, welche der Einzelsubstanz zukommen muß, damit sie Hypostase sei. Wir wollen nicht weiter untersuchen, ob Skotus nicht auch durch Affirmation das gleiche Ziel hätte erreichen können, das er durch Negation zu erreichen strebte; für unsern Zweck genügt es zu wissen, daß dieses Ziel kein anderes war, als die begriffliche Darstellung des Grades der Seinsunabhängigkeit, welcher Form der Hypostase ist. Denn steht dieses einmal fest, dann kann es keinem Zweifel mehr unterliegen, daß der Negation des Skotus eine Affirmation

gegenständlich entspricht. Die Seinsunabhängigkeit der Hypostase ist doch wohl nicht weniger Affirmation, als es die Substanzvollendung ist, indem jene im Grunde genommen nur ein anderer Ausdruck für diese ist. Soll also der Definition des Skotus ein Vorwurf gemacht werden, so kann derselbe nicht dahin gehen, daß sie die Form der Hypostase in eine Negation verlege, sondern höchstens kann er sie treffen, weil sie dem Momente der Unabhängigkeit des Seins, nicht aber andern Momenten des Substanzbegriffes entnommen ist. Aber kann man mit Recht die Definition des Skotus aus diesem Grunde tadeln? Man bedenke doch nur, daß es für die Begründung des Hypostasenbegriffes von größter Bedeutung ist, wenn sich darthun läßt, daß wir, von welchem Momente des Substanzbegriffes auch immer wir unsere Untersuchung beginnen mögen, stets zu dem gleichen Resultate gelangen.

Um jedoch unsere Ansicht über die Definition des Skotus gegen jeden Einwand sicher zu stellen, suchen wir sie durch die Lehre des Skotus selbst zu begründen. Wir halten uns dabei vorzugsweise an eine Stelle des neunzehnten Quodlibetums, sowohl um lästige Wiederholungen zu vermeiden, als auch weil sie uns die klarste zu sein scheint. Dem Nachweise, daß von Seite der menschlichen Natur nichts der hypostatischen Vereinigung mit dem Logos widerstreite, schickt Skotus die Frage voraus, wodurch denn eine geschaffene Natur eigentlich Person sei. Es fehlt nicht an Gründen dafür, sagt er, daß die Form der Hypostase in einem positiven Sein zu suchen sei. Vor Allem muß die Form der Hypostase die Natur unmittheilbar machen. Nun kann das aber durch eine Negation nicht geschehen, da die Negation nicht an und für sich, sondern nur kraft des Positiven, in dem sie wurzelt, unmittheilbar zu sein vermag.

Außerdem ist die Persönlichkeit durch sich dem Wesen eigenthümlich, das Person ist. Eine Negation aber kann nur darum eigenthümlich sein, weil sie nothwendige Folge einer Affirmation ist, welche als eigenthümliche angesehen werden muß. Endlich kann nicht bezweifelt werden, daß sich in der Abhängigkeit von einer außer der Natur liegenden Person eine Unvollkommenheit, und somit in dem Ausschluß dieser Abhängigkeit eine Vollkommenheit zeigt. Da also durch die eigene Persönlichkeit dieser Ausschluß formell bewerkstelligt wird, so haben wir in ihr eine Vollkommenheit

und deshalb etwas Positives zu sehen. Allein diese Gründe so gewichtig sie zu sein scheinen, können Skotus nicht bewegen, die Ansicht, daß die Natur durch ein positives Sein persönlich werde, zu der seinigen zu machen. Vorerst, meint er, könne man bei dieser Ansicht die Lehre der h. Väter, daß der Logos, indem er unsere Natur annahm, sich Alles zu eigen gemacht habe, was er beim Anbeginn als Schöpfer in sie hineinlegte, nicht festhalten, ohne das Dogma der Einpersönlichkeit Christi aufzugeben, und an seine Stelle die verurtheilte Lehre von der zweifachen Persönlichkeit Christi treten zu lassen. Außerdem, fährt er fort, sei es ihm unerfindlich, wie die Vertheidiger dieser Ansicht die Frage beantworten können, was denn mit der menschlichen Natur Christi in der Voraussetzung geschehe, daß der Logos sie aus der hyp. Verbindung mit sich entlasse. Offenbar könne sie nicht als unpersönliche forterxistiren, um aber persönlich zu werden, bedürfe sie eines neuen Seins, das ihr als Form der Persönlichkeit verliehen werde. Ein solches Sein aber sei undenkbar, indem es weder ein accidentales noch ein substanziales sein könnte. Nicht ein accidentales, weil die Form, welche die Natur zur Hypostase macht, nothwendig zur Ordnung der Substanz gehört; auch nicht ein substanziales, weil jedes substanziale Sein, das zur Natur hinzukomme, die Natur als solche, zu einer andern machen müsse.

Schließlich legt Skotus seine eigene Anschauung ungefähr so dar: Unsere Natur ist nicht Person durch ein positives Sein, das sie nach Weise der Form bestimmen würde, da es außer der Singularität kein positives Sein gibt, durch welches das Einzelne in letzter Instanz unmittheilbar wird, sondern sie ist Person durch die Negation der Mittheilbarkeit, oder der in dieser eingeschlossenen und mit ihr gegebenen Abhängigkeit, welche zur Singularität hinzutritt. Wir müssen nämlich eine dreifache Negation der Mittheilbarkeit oder Abhängigkeit wohl in's Auge fassen. Die eine, welche nur die Wirklichkeit der Abhängigkeit aufhebt, und somit einfache Negation ist; die andere, welche die reine Potenz der Abhängigkeit ausschließt, und folglich die Wirklichkeit der Abhängigkeit als unmöglich erscheinen läßt; die letzte endlich, welche der in einer Seinsbestimmung gelegenen Potenz der Abhängigkeit entgegengesetzt ist und deshalb die Wirklichkeit der Abhängigkeit zwar nicht als eine unmögliche, aber doch als eine

durch das Sein nicht begründete und in ihm nicht schlechthin wurzelnde charakterisirt. Klar ist es nun, daß die erste Negation nicht hinreicht, damit eine Natur in sich Person sei. Findet sich doch dieselbe unter Anderm in der vom Leibe getrennten Seele vor, die zweifelsohne keine Person ist. Ebenso wenig genügt die zweite Negation, da es keiner geschaffenen Natur widerstreitet, von einer göttlichen Person abzuhängen, ja vielmehr jede geschaffene Natur diejenige Potenz dazu besitzt, welche wir von dem Geschöpfe aussagen müssen, wenn wir seine absolute Unterordnung unter den Willen und die Macht des Schöpfers betrachten [1]. Aber auch die dritte Negation macht die Natur nicht zur Person in sich. Den Beweis liefert die vom Logos angenommene menschliche Natur. In ihr liegt nicht weniger, als in jeder andern menschlichen Natur, das Vermögen für sich zu bestehen und somit Person zu sein, und doch ist sie es nicht. Sie hat zu der Abhängigkeit, welche sie vom Logos hat, nicht eine Potenz, die als ihre Seinsbestimmung betrachtet werden könnte, sondern nur jene Potenz, welche wir oben reine Potenz nannten. Nur dann also wird eine Natur in sich Person, wenn die erste und dritte Negation in ihr zusammentreffen, oder mit andern Worten, wenn von ihr sowohl die Abhängigkeit geläugnet werden muß, welche in der Wirklichkeit besteht, als auch diejenige, welche in einer Potenz gelegen ist, welche als Seinsbestimmung des Wesens zu gelten hat. Nach dieser Auseinandersetzung glaubt Skotus auf die Beweise, durch welche dargethan zu werden scheint, daß die Persönlichkeit formell in einem positiven Sein zu suchen sei, die allgemeine Antwort geben zu können, daß ein Wesen, damit es ihm *schlechthin* widerstreite, mitgetheilt zu werden, allerdings ein eigenthümliches positives Sein einschließen müsse, das die Mittheilung und Abhängigkeit unmöglich mache, daß aber die oben beschriebene Negation genüge, damit ihm das Mitgetheiltwerden *bedingt* widerstreite. So lange ihm nämlich die Negation innewohnt, kann ihm die entgegengesetzte Affirmation nicht zukommen, womit eine *bedingte* Repugnanz gegen das Mitgetheiltwerden gegeben ist. Ich sage eine *bedingte* Repugnanz, weil eine absolute Repugnanz nicht aus der *Thatsache* der

[1] Diese Potenz heißt bei den scholastischen Theologen potentia obedientialis.

Negation schlechthin, sondern nur aus ihrer Nothwendigkeit hervorgehen kann; diese Nothwendigkeit aber ein positives Sein als ihren Grund voraussetzt [1]). Deshalb finden wir nur in der göttlichen Person diese absolute Repugnanz, weil nur sie ein positives Sein einschließt, das die oft genannte Negation als nothwendig erscheinen läßt. Jede geschaffene Natur aber, auch wenn sie in sich und für sich besteht, umfaßt in ihrem Sein nichts, das ihre Abhängigkeit von einem Andern unmöglich machen würde. Folglich müssen wir auch gestehen, daß allein die göttliche Person eine schlechthin vollendete Persönlichkeit besitzt, jede geschaffene Person hingegen in dem Sinne eine nur unvollendete, daß ihr das Abhängigseinkönnen gar nicht widerstreitet, das wirkliche Abhängigsein aber nur so lange, als sie thatsächlich in der Unabhängigkeit verharrt [2]). Jedoch außer dieser Antwort, welche Skotus auf alle seine Ansicht bekämpfenden Argumente gemeinsam gibt, bringt er noch eine besondere Erwiederung auf jedes einzelne derselben. Es ist wahr, bemerkt er zu dem ersten Argumente, daß die absolute Unmittheilbarkeit in einem positiven Sein wurzeln muß, welches die Abhängigkeit und Mittheilung unmöglich macht;

---

[1]) Quodl. 19. edit. cit. p. 278.: „Nulli simpliciter repugnat esse communicabile, nec tamquam communicabile dependere, nisi ibi sit simpliciter proprium aliquod positivum, quod sit ratio repugnantiae communicabilitatis et dependentiae. Tamen communicari et dependere potest secundum quid repugnare alicui per solam negationem, quia dum negatio illa inest, affirmatio non potest inesse, sed propter hoc non est simpliciter impossibile affirmationem inesse, nisi illud, cui talis negatio inest, esset necessaria ratio, quod talis negatio consequeretur, et tunc negatio esset simpliciter propria, alias nôn esset nisi secundum quid propria. Simili enim modo propria est alicui negatio, sicut ipsi repugnat opposita affirmatio.“

[2]) Ibid.: „Sola persona divina habet incommunicabilitatem primo modo, quia entitatem aliquam intrinsecam simpliciter propriam habet, per quam sibi repugnat posse communicari. Natura autem creata, licet in se subsistat, non tamen aliquid habet intrinsecum, per quod impossibile sit eandem dependere, et ideo sola persona divina habet propriam personalitatem completam, natura vero creata personata in se non habet, quia non habet repugnantiam ad posse dependere, sed tantum ad actu dependere, et hoc secundum quid, scilicet dum sibi inest negatio dependentiae actualis.“

aber die nur bedingte Unmittheilbarkeit, eben weil sie bedingt ist, erfordert nichts weiteres, als ein positives Sein, das die Negation, wodurch die Person zu Stande kommt, in sich aufnimmt[1]). Das zweite Argument scheint er dadurch zu lösen, daß er den zweifachen Sinn unterscheidet, in welchem man die Negation als etwas dem Wesen eigenthümliches bezeichnen kann. Man kann nämlich die Negation dem Wesen eigenthümlich nennen, entweder ausschließlich weil sie nur ihm zukommt, oder weil sie ihm zugleich mit absoluter Nothwendigkeit zukommt. Ist das zweite der Fall, dann unterliegt es nach Skotus keinem Zweifel, daß die Negation, von der die Rede ist, nothwendige Folge eines positiven Seins ist; ist aber das erste der Fall, dann reicht ein positives Sein hin, das dieser Negation untersteht[2]). Endlich setzt er dem dritten Argumente die Bemerkung entgegen, daß nur dann der Ausschluß der Abhängigkeit von einer außer der Natur liegenden Person einer besondern Vollkommenheit zuzuschreiben sei, wenn er sich nicht auf die thatsächliche Abhängigkeit beschränke, sondern auch auf die Möglichkeit derselben sich erstrecke[3]).

Diese einfache Darlegung der Lehre des Duns Skotus scheint für sich allein hinreichender Beweis für die Richtigkeit der Auslegung zu sein, welche wir seiner Ansicht geben zu müssen glaubten.

---

[1]) „Incommunicabile simpliciter, quod scilicet importat repugnantiam ad posse dependere, non convenit primo negationi, sive alicui ratione negationis . . .; ista autem incommunicabilitas secundum quid non requirit entitatem positivam simpliciter incommunicabilem, sed tantum entitatem positivam receptivam negationis dependentiae actualis.“ Man vergleiche die Antwort auf die gleiche Einwendung in III. dist. 1. q. 1. ed. cit. p. 10.

[2]) Ibid. p. 279: „Incommunicabilitas simpliciter est simpliciter propria illi, cui convenit sic incommunicabilitas; incommunicabilitas autem secundum quid non est ei propria, sed tantum sic, quod soli illi convenit.“ Sehr zu beachten ist die Erwiederung auf den nämlichen Einwurf in III. l. c. p. 11: „Negatio potest dici propria, quia non est communicabilis multis ut quod, et ita negatio in creaturis est propria per istam entitatem positivam, qua natura est haec, cui repugnat communicari multis, ut quod, vel potest intelligi propria, quia non communicabilis alii, ut quo, et sic non est in creaturis.“

[3]) „Si alicui repugnat posse dependere, hoc est propter aliquam perfectionem vel rationem positivam, sed illa repugnantia non est in

Niemals kam es Skotus in den Sinn, zu läugnen, daß das objektiv konstituirende Element der Hypostase eine Affirmation sei, und somit die Hypostase als Position in der Ordnung des Seins und der Substanz zu betrachten sei. Was er läugnete, war ausschließlich die Ansicht jener, welche das wesenvollendete Sein nur durch eine von ihm unterschiedene Seinsform zum substanzvollendeten werden, und nur durch sie ihm jene Unmittheilbarkeit und Unabhängigkeit zukommen ließen, welche der Begriff der Hypostase einschließt. Dieser Ansicht gegenüber behauptet er, daß die Hypostase außer dem wesenvollendeten Sein nur mehr eine Negation besage, und zwar die Negation der Beziehung zu einem von ihm real unterschiedenen substanzvollendenden Sein, nicht als wenn es durch diese Negation substanzvollendetes Sein würde, sondern weil es ohne dieselbe die mit seiner Wesensvollendung real identische Substanzvollendung nicht bewahren würde. Da nämlich jedes geschaffene wesensvollendete Sein zwar durch sich und nicht durch ein Anderes jene Unabhängigkeit besitzt, durch die es zugleich als substanzvollendetes erscheint, so besitzt es doch dieselbe nicht in der Weise, daß ihm die Abhängigkeit von einem Unterschiedenen es substanzvollendenden Sein widerstreiten würde. Träte somit diese Abhängigkeit ein, so würde es zwar nicht aufhören wesenvollendet zu sein, aber substanzvollendet würde es nicht mehr sein. Folglich bedarf es des Ausschlusses dieser Abhängigkeit, damit das wesenvollendete Sein zugleich substanzvollendet sei, aber es bedarf desselben nur als einer Bedingung, durch welche die Form der Substanzvollendung rein äußerlich bedingt wird, indem sie die Substanzvollendung in keinem Sinne erwirkt, sondern nur die Möglichkeit einer höhern übernatürlichen Substanzvollendung als nicht verwirklicht erweist. Aber warum machte denn Skotus bezüglich der göttlichen Hypostase eine Ausnahme? Weil die göttliche Hypostase mehr als das wesenvollendete göttliche Sein besagt. Wissen wir ja, daß das göttliche Sein mit drei von einander real Unterschiedenen identifizirt ist, und deshalb als solches in der Beziehung

creaturis, sed sola negatio dependentiae actualis.“ Vgl. In III. l. c.: „Si dependere repugnaret alicui creaturae, repugnaret ei necessario per aliquod positivum. Sed nulli potest repugnare, quia omnis entitas creata non solum dependet ad increatum ut ad causam, sed etiam potest dependere hac speciali dependentia.“

des Gemeinschaftlichen zu ihnen steht. Nun ist es aber klar, daß ein Sein, in wiefern es als ein drei von einander real Unterschiedenen gemeinschaftliches gedacht wird, wohl als wesenvollendetes, nicht aber als substanzvollendetes gedacht werden kann. Damit es also als substanzvollendetes begriffen werde, muß unser Gedanke über das Sein als solches hinausgehen, und außer dem Sein eine Vollkommenheit denken, welche die Idee des Seins als solchen, nicht einschließt. Ueberdies, wer das Geheimniß der h. Dreifaltigkeit annimmt, der muß zugeben, daß das göttliche Wesen als wesentlich mittheilbar gedacht werden muß. So lange aber ein Wesen als wesentlich mittheilbar gedacht wird, kann es unmöglich als Hypostase gedacht werden. Dann erst tritt es uns als Hypostase entgegen, wenn es sich als unmittheilbar darstellt. Wodurch kann aber das bezüglich des göttlichen Wesens stattfinden? Offenbar nur durch ein Etwas, das, in welchem Verhältnisse auch immer es zum göttlichen Wesen stehen mag, die Mittheilbarkeit aufhebt und ihm Unmittheilbarkeit verleiht. Dieses Etwas müssen wir folglich mitdenken, wenn wir das göttliche Wesen als Hypostase denken wollen. Daraus ersieht man nun auch leicht, in welchem Sinne Skotus behaupten konnte, daß zwar die absolute Unmittheilbarkeit, nicht aber die bedingte ein mit der Wesensvollendung allein nicht gegebenes Sein voraussetze. Er konnte es behaupten, weil die absolute Unmittheilbarkeit, welche evident der göttlichen Hypostase eigen ist, dem göttlichen Wesen als solchem nicht zukommt und somit nur durch ein Etwas, das von ihm auf irgend eine Weise unterschieden ist, Bestand haben kann. Ganz anders verhält es sich mit der bedingten Unmittheilbarkeit. Das geschaffene Sein hat mit seiner Wesensvollendung zugleich seine konnaturale Substanzvollendung, indem es kein geschaffenes Sein gibt oder geben kann, das wesensvollendet und doch wesentlich mittheilbar wäre. Folglich bedarf es auf keine Weise eines besondern Seins, wodurch es die Unmittheilbarkeit erlangte. Freilich bleibt dem geschaffenen wesensvollendeten Sein die obedientiale Mittheilbarkeit, aber gerade weil sie ihm bleibt, ist kein besonderes Sein vonnöthen, durch das sie aufgehoben würde; im Gegentheil muß man ein solches Sein für unmöglich halten, weil absolute Unmittheilbarkeit, die daraus folgte, nur der göttlichen Hypostase zugeschrieben werden darf.

Wir verweilten bei der Prüfung der Ansicht des Skotus länger, als wir es beabsichtigten, allein nicht länger, als sie es verdiente, indem dieselbe nach ihrer ganzen Bedeutung erfaßt über manche hochwichtige Fragen der Theologie Licht verbreitet. Noch hätten wir auf die verschiedenen Einwendungen zu antworten, welche bedeutende Theologen gegen die Definition des Skotus erhoben, jedoch, nachdem wir denselben durch unsere obigen Erörterungen das Fundament entzogen haben, können wir uns diese Mühe ersparen und sogleich zu einer Definition der h. Väter übergehen, deren Identität mit der unsrigen wohl mehr als zweifelhaft ist.

Wenn nur selten bei den lateinischen Vätern, so finden wir um so häufiger bei den griechischen Vätern die Hypostase definirt als die Wesenheit, welche mit gewissen Eigenschaften behaftet ist, durch welche sie die der Gemeinschaftlichkeit entgegengesetzte Bestimmtheit und Eigenthümlichkeit besitzt. Petavius [1]) führt viele hierher gehörende Zeugnisse an; wir beschränken uns jedoch auf Basilius und Johannes Damaszenus. Der erstere entwickelt seine Anschauung in einem Briefe, den er betreffs dieses Gegenstandes an seinen Bruder, Gregor von Nyssa schrieb [2]). Er unterscheidet zwei Klassen von Namen, je nachdem durch dieselben ein allgemeiner oder ein besonderer Gegenstand bezeichnet wird. Zu jener gehört z. B. der Name Mensch, der auf alle menschlichen Individuen gleichmäßige Anwendung findet, und keinem eigenthümlich ist; zu dieser hingegen der Name Paulus oder Timotheus, dessen Bezeichnungsgegenstand nicht die menschliche Natur im Allgemeinen, sondern ein bestimmtes Individuum derselben ist. So lange wir einzig das Wesen der Individuen betrachten, werden wir nur Namen und Begriffe der ersten Art haben, indem die Individuen gleichen Wesens sind, und das eine weder mehr noch weniger Mensch ist als das andere. Namen und Begriffe der zweiten Art kommen erst dann zu Stande, wenn wir nach Erfassung des den Individuen Gemeinschaftlichen unsere Aufmerksamkeit auf die Eigenthümlichkeiten (*τὰ ἰδιάζοντα*) wenden, durch welche sie sich unterscheiden. Was aber nun nicht als Gemeinschaftliches, sondern als Eigenthümliches ausgesagt wird,

---

[1]) De Trin. l. IV. c. 7.

[2]) Epist. 38. edit. Migne tom. IV. p. 326.

das nennen wir Hypostase, indem es eine in sich und für sich bestehende Natur ist. „Hypostase ist also nicht dasjenige, was dem noch unbestimmten Begriff der Wesenheit entspricht, und was ob seiner Gemeinschaftlichkeit nirgends einen festen Sitz hat, sondern es ist dasjenige, was durch einen Begriff vorgestellt wird, der das einem Dinge mit andern Gemeinschaftliche durch in die Augen fallende Eigenthümlichkeiten desselben beschränkt und bestimmt[1]." Und damit wir nicht zweifeln können, wie er verstanden sein will, führt er uns als Beispiel die Verfahrungsweise der h. Schrift in der Geschichte Jobs an. Nachdem dieselbe, sagt er, zuerst dasjenige erwähnt hat, was Job gemeinschaftlich ist mit andern, indem sie ihn Mensch nennt, fügt sie sofort ein Wort bei, wodurch das Gemeinschaftliche bestimmt wird, nämlich ein gewisser (*τὶς*), und erklärt dasselbe näher durch Angabe des Aufenthaltsortes, des Charakters und alles desjenigen, das von außen hergenommen im Stande ist ihn von andern Menschen zu unterscheiden. Wir müssen also die Hypostase definiren als die Wesenheit mit der Summe der jedes Ding bestimmenden eigenthümlichen Eigenschaften (*τὴν συνδρομὴν τῶν περὶ ἕκαστον ἰδιομάτων*). Ganz ähnlich lautet die Ansicht des h. Damaszenus. Um zu zeigen, daß das Wesen von den Hypostasen ausgesagt werde, weist er darauf hin, daß in den einzelnen Hypostasen, welche zur nämlichen Art gehören, die gleiche Natur sei, und deshalb die Hypostasen sich von einander nicht der Wesenheit nach, sondern nur nach den Accidenzen unterscheiden, welche als charakteristische Merkmale der Hypostase zu betrachten seien. „Denn die Hypostase, schreibt er, wird definirt: Die Wesenheit mit den Accidenzen[2]." Zum bessern Verständniß dieser Anschauung dient vielleicht folgende Entwickelung derselben: Wir steigen von den höchsten Gattungsbegriffen bis zu den untersten Artbegriffen dadurch hinab, daß wir durch stetige Hinzugabe eines Eigenthümlichen zu einem Gemeinschaftlichen, eines Bestimmenden zu einem Unbestimmten die Ausdehnung des Begriffes beschränken,

[1] *„Τοῦτο οὖν ἐστιν ἡ ὑπόστασις, οὐχ ἡ ἀόριστος τῆς οὐσίας ἔννοια, μηδεμίαν ἐκ τῆς κοινότητος τοῦ σημαινομένου στάσιν εὑρίσκουσα, ἀλλ' ἡ τὸ κοινόν τε καὶ ἀπερίγραπτον ἐν τῷ τινι πράγματι διὰ τῶν ἐπιφαινομένων ἰδιωμάτων παριστῶσα καὶ περιγράφουσα."*

[2] De fid. orth. l. 3. c. 6: *„Καὶ γὰρ τὴν ὑπόστασιν ὁρίζονται, οὐσίαν μετὰ συμβεβηκότων."* Cf. de duab. Christi volunt. c. 1.

den Inhalt desselben hingegen vermehren. Sind wir nun auf diese Weise zum untersten Artbegriffe gelangt, der unter sich nur mehr Individuen befaßt, so sehen wir uns in die Unmöglichkeit versetzt, die bis dahin angewandte Methode ferner beizubehalten. Denn wir kennen keine zum Wesen gehörende Eigenschaft, die den Artbegriff zum Individuumsbegriffe bestimmen könnte; im Gegentheil schließt der Artbegriff vollständig Alles ein, was uns überhaupt vom Wesen der Individuen bekannt ist. Nichtsdestoweniger ist uns die Möglichkeit einer Bildungsweise des Individuumsbegriffes, die der des Artbegriffes analog ist, nicht benommen. Weil es nämlich verschiedenartige Merkmale gibt, durch welche die Individuen von einander unterschieden sind, und welche zwar nicht einzeln, aber doch zusammengenommen stets nur Einem Individuum zukommen und deshalb seine Eigenthümlichkeit bilden, so kann der Individuumsbegriff zu Stande kommen, wenn wir zu dem Artbegriffe die Summe dieser Merkmale hinzudenken, und somit die Eigenthümlichkeit des Individuums mit dem Gemeinschaftlichen der Art verbinden. Bis zu diesem Punkte finden wir keine Schwierigkeit; größere Schwierigkeiten aber entstehen, wenn eben dieser Begriff, wie es von den griechischen Vätern zu geschehen scheint, für den Begriff der Hypostase ausgegeben wird [1]). Vorerst bemerken wir, daß die Summe jener Merkmale nicht als formkonstituirend für die Hypostase betrachtet werden kann, wie schon daraus hervorgeht, daß sie nicht einmal als konstituirendes Moment der Singularität angesehen werden darf. Würde es sich nur um jene Merkmale handeln, welche rein thatsächliche Beziehungen des Individuums betreffen und nicht zu seinem Sein gehören, wie es z. B. der Name, das Vaterland, der Wohnort, das Amt und Aehnliches ist, oder die das Individuum durch eigene Thätigkeit sich erworben, oder durch fremde Thätigkeit erlangt hat, wie es z. B. die Wissenschaft, die Tugend, die Gnade ist, so wäre jeder Zweifel daran im vorhinein ausgeschlossen. Ein Zweifel ist nur möglich bezüglich jener Merkmale, welche mit der Natur des Individuums ursprünglich verbunden sind, und seinem Sein inhäriren. Aber wenn man

---

[1]) Daher jener Ausspruch des h. Basilius ep. 214. edit. Mign. tom. IV. p. 790., dem wir häufig bei den Griechen begegnen: „Ὃν ἔχει λόγον τὸ κοινὸν πρὸς τὸ ἴδιον, τοῦτον ἔχει ἡ οὐσία πρὸς τὴν ὑπόστασιν.“

erwägt, daß wir dieselben sämmtlich verändert denken können, ohne deshalb das Individuum selbst als aufgehoben denken zu müssen, und mehr noch, wenn man erwägt, daß dieselben, um die Singularität bewirken zu können, selbst singulär sein müssen, ihre Singularität aber nur ein Ausfluß der Singularität der Natur sein kann, der sie angehören, dann wird man ohne Bedenken zugestehen, daß auch sie ebenso wenig, als die Merkmale ersterer Art konstituirende Momente der Singularität zu sein vermögen. Können sie aber nicht als solche gelten, dann können sie um so weniger als formgebend und konstituirend für die Hypostase angesehen werden. Wir haben also die Form der Hypostase anderswo zu suchen, und sind damit zugleich berechtigt, der Definition, um die es sich handelt, den Werth einer wissenschaftlichen Definition abzusprechen, da wir an diese die Forderung stellen müssen, die Form des zu definirenden Gegenstandes hervorzuheben. Aber können wir sie wenigstens als eine vulgäre Definition zulassen, d. h. als eine Beschreibung der Hypostase, welche Merkmalen entnommen ist, die nur der Hypostase und jeder Hypostase eigenthümlich sind? Wir wagen es kaum diese Frage zu bejahen. Abgesehen davon, daß man jedenfalls unter dem Namen des Gemeinschaftlichen ein wesenvollendetes Sein zu verstehen hat, um nicht gezwungen zu sein, auch Theilsubstanzen, wie es z. B. die menschliche Seele ist, für Hypostasen zu halten, scheint diese Definition nicht anwendbar auf die göttliche Hypostase, hingegen anwendbar auf die menschliche Natur Christi. Zwar bedient sich der h. Basilius dieser Definition, um den Begriff der göttlichen Hypostase festzusetzen, allein er geht dabei von ihrer ursprünglichen Bedeutung ab. Führen wir wenigstens eine aus den Stellen an, die uns in seinen Werken begegnen. Es besteht, schreibt er, der gleiche Unterschied zwischen der Wesenheit und der Hypostase, den wir zwischen dem Gemeinschaftlichen und dem Einzelnen, zwischen dem leben-, sinnebegabten Wesen und diesem bestimmten Menschen anerkennen. Wollen wir uns also einen klaren Begriff vom Vater und Sohn und h. Geist bilden, so müssen wir unsern Blick auf ihre Eigenthümlichkeit wenden und diese mit der gemeinschaftlichen Wesenheit verbinden[1]). Aber, fragen wir, wo

---

[1]) „Χρὴ οὖν, τῷ κοινῷ τὸ ἰδιάζον προστιθέντας, οὕτω τὴν πίστιν ὁμολογεῖν κοινὸν ἡ θεότης, ἴδιον ἡ πατρότης· συνάπτοντας δὲ λέγειν. Πιστεύω·

findet sich denn hier eine Summe eigenthümlicher Eigenschaften, durch die jede einzelne Person bestimmt und von den andern unterschieden würde? Wo die Beziehung des Gemeinschaftlichen zum Einzelnen, welche der Beziehung des Gattungs- oder Artbegriffes zum Individuum entspräche? Und wo findet sich endlich hier eine Eigenthümlichkeit, die sich zur Wesenheit verhielte, wie sich die Eigenthümlichkeit eines menschlichen Individuums zu seiner Wesenheit verhält? Die Eigenthümlichkeit eines menschlichen Individuums macht die Wesenheit einzeln oder läßt sie wenigstens als einzelne erkennen. Können wir das Nämliche von den persönlichen Eigenthümlichkeiten in Gott sagen? Die Eigenthümlichkeit eines menschlichen Individuums erfaßt die Natur selbst, durchdringt sie gewissermaßen und gibt ihr eine bestimmte unterscheidende Form und Gestaltung. Dürfen wir das Gleiche von den persönlichen Eigenthümlichkeiten in Gott behaupten? Doch dieses Wenige genügt, um zu zeigen, daß Basilius seine Definition der Hypostase auf die göttliche Person nicht übertragen kann, ohne den Sinn sowohl des Gemeinschaftlichen als auch des Eigenthümlichen wesentlich zu modifiziren, und zwar so, daß jenes nur das Mittheilbare, dieses hingegen das Unmittheilbare ausdrückt. Durch diese Definition aber fällt sie mit unserer Definition zusammen, da die schlechthin unmittheilbare Substanz ja nichts anders ist als die individuelle oder erste Substanz.

Weniger noch läßt sich die Definition, wie wir sie von Johannes Damaszenus vorgelegt sahen, auf die göttliche Hypostase anwenden. Oder werden wir etwa die persönlichen Eigenthümlichkeiten in Gott Accidenzen nennen? Unmöglich; weil es in Gott keine Accidenzen geben kann; und selbst wenn sich deren vorfinden könnten, so würden sie nicht im Stande sein, die Hypostase zu konstituiren. Wohl wissen wir, daß man die Zulässigkeit der Definition des Johannes Damaszenus durch die Unterscheidung zwischen physischen Accidenzen, die im eigentichen Sinne Accidenzen sind, und metaphysischen Accidenzen, die es nur im übertragenen Sinne sind, retten will, indem man die Definition nicht von jenen, sondern von diesen versteht;

εἰς θεὸν Πατέρα. Καὶ πάλιν ἐν τῇ τοῦ Υἱοῦ ὁμολογίᾳ τὸ παραπλήσιον ποιεῖν, τῷ κοινῷ συνάπτειν τὸ ἴδιον καὶ λέγειν· Πιστεύω εἰς θεὸν Υἱόν." Ep. 236. ed. Mign. tom. IV. p. 884.

allein ist es denn gestattet die persönlichen Eigenthümlichkeiten in Gott zu den metaphysischen Accidenzen zu rechnen? Keineswegs; weil nur das streng genommen metaphysisches Accidenz ist, was nicht zur Wesenheit gehört, sondern was, möge es nun in sich betrachtet in die Ordnung des accidentellen oder des substanziellen Seins fallen, als hinzukommend zur Wesenheit gedacht wird, ohne jedoch mit absoluter Nothwendigkeit von ihr gefordert zu werden. Nun können wir aber das von den persönlichen Eigenthümlichkeiten in Gott durchaus nicht behaupten, sondern wir haben im Gegentheil den Satz aufzustellen, daß die göttliche Wesenheit ohne dieselben weder zu sein, noch wie sie in sich ist gedacht zu werden vermag. Höchstens also könnte man diese Eigenthümlichkeiten Accidenzen in dem ganz uneigentlichen Sinne nennen, daß wir sie ob unserer unvollkommenen Denkweise als Affektionen der Wesenheit und deshalb nach Art der Accidenzen auffassen. Uebrigens zugegeben auch, es seien in genannten Eigenthümlichkeiten metaphysische Accidenzen zu sehen, und Damaszenus habe nur diese vor Augen, wo es sich um den Begriff einer göttlichen Hypostase handelt, so läßt es sich doch nicht läugnen, daß durch die Unterstellung der metaphysischen Accidenzen anstatt der physischen die Definition eine ganz andere wird und nur mehr dem Wortlaut nach sich von der unsrigen unterscheidet, wie wir weiter unten darthun werden. Noch bleibt uns nachzuweisen, daß die nämliche Definition, wie sie unanwendbar auf die göttliche Hypostase ist, so anwendbar ist auf die menschliche Natur Christi. In der That auch nicht ein einziges jener Momente, welche die Definition enthält, geht dieser menschlichen Natur ab. Sie ist Substanz mit allen jenen Accidenzen, wie wir sie in andern menschlichen Individuen finden; wir trafen in ihr nicht nur die menschliche Wesenheit, sondern auch nebst ihr die Summe der jedes Ding bestimmenden eigenthümlichen Eigenschaften; warum also sollte nicht auch sie menschliche Person sein? Man erwiedere uns nicht, daß das Dogma von der Einpersönlichkeit Christi uns zwinge, zu den eigenthümlichen Eigenschaften dieses Menschen, der Christus ist, auch noch jene alle zu rechnen, die ihm als menschgewordenen Logos zukommen. Denn wir dürfen nicht vergessen, daß eben das die Frage ist, ob jene Definition mit dem Dogma der Einpersönlichkeit Christi vereinbar ist. Uns will es nicht scheinen, weil nach ihr die menschliche Natur Christi als

menschliche Person, und somit dieser Mensch, der Christus ist, wohl als innig vereint mit dem Logos, nicht aber als menschgewordener Logos angeschaut werden muß. Außerdem, sind denn etwa alle Eigenschaften des menschgewordenen Logos Eigenschaften seiner menschlichen Natur? Ist es z. B. eine Eigenschaft der menschlichen Natur Sohn Gottes zu sein oder aus der Wesenheit des Vaters gezeugt zu sein? Wenn nicht, dann können sie auch nicht zu den bestimmenden Eigenthümlichkeiten der menschlichen Natur Christi gehören und somit bei der Frage, ob sie menschliche Person sei oder nicht, gar nicht in die Wagschale fallen.

Es darf uns darum auch nicht wundern, daß sowohl der h. Basilius als auch der h. Damaszenus bei dieser Definition nicht stehen blieben. Basilius, wie wir oben vernahmen, führt als Grund, warum die Wesenheit mit der Summe der jedes Ding bestimmenden eigenthümlichen Eigenschaften Hypostase sei, keinen andern an, als weil sie ein in sich und für sich bestehendes Wesen sei. Offenbar ein Zeichen, daß es ihm nicht so sehr darum zu thun war, eine eigentliche Definition aufzustellen, als vielmehr eine Beschreibung für das vulgäre Denken zu geben, die den Weg zu jener und zu einem analogen Verständniß der Trinitätslehre dienen konnte. Deshalb ändert sich denn auch seine Definition, sobald er sie auf die göttliche Hypostase überträgt, so daß ihr nur mehr der Begriff der ersten Substanz zu Grunde liegt. Wir lieferten den Beweis dafür an anderer Stelle, und weisen hier nur noch darauf hin, daß sich Basilius nicht weniger, als viele andere Väter in seinen Erörterungen über die göttliche Trinität mit Nachdruck jenes Begriffes der Hypostase bedient, wonach sie das Wesen mit der Seinsweise ist[1]). Wir werden aber bald Gelegenheit haben zu sehen, daß dieser Begriff sich mit dem Begriffe der ersten Substanz deckt.

Unzweifelhafter noch läßt sich das Gleiche bei Johannes Damaszenus nachweisen. An eben jener Stelle, wo er die Hypostase definirt als die Wesenheit mit den Accidenzen, schreibt er: „Hypostase ist also dasjenige, was in sich das Gemeinschaftliche mit dem Eigenthümlichen verbindet, und was in sich und für sich

[1]) Vgl. z. B. adv. Enn. l. 4. edit. Mign. tom. I. p. 681.

existirt[1])." Warum fügt er denn dem ersten Momente dieses zweite hinzu? Weil es ihm bekannt war, daß das Insich- und Fürsichsein die Hypostase eigentlich ausmacht. „Man muß wissen, es sind seine Worte, daß bei den h. Vätern Hypostase, Person und Individuum gleichbedeutende Namen sind. Sie bedeuten nämlich dasjenige, was aus Substanz und Accidenzen bestehend in sich und für sich ist, was der Zahl nach unterschieden ist, und einen Gewissen, wie Petrus und Paulus bezeichnet[2])." Alle jene Eigenthümlichkeiten des Wesens, von denen in der Definition die Rede ist, welche er mit Basilius und andern griechischen Vätern gab, sind nur Zeichen, an denen man die Hypostasen erkennt und von einander unterscheidet, nicht aber ihr objektiver Grund. Jede Hypostase, lehrt er, redend von den geschaffenen Hypostasen, besteht für sich und einzeln und unterschieden, und wenn es auch viele Eigenthümlichkeiten gibt, die sie von einander unterscheiden, so geschieht doch die Unterscheidung vorerst und am meisten durch das Fürsichsein und Unterschiedensein[3]), weil diese Seinsweise die eigentliche Form der Hypostase ist[4]). Daß aber das Fürsichsein und das schlechthin Unterschiedensein nur Rücksichten besagen, unter denen die erste Substanz betrachtet werden kann, wurde bereits dargethan[5]). Wir dürfen also als eine unbestreitbare Wahrheit den Satz aufstellen, daß zwar die Definition der h. Väter, welche wir bis jetzt besprachen, dem Wortlaute nach genommen mit der unsrigen nicht im Einklange steht, daß sie aber auf die unsrige zurückgeführt wird, wenn wir anderweitige Erklärungen der h. Väter in Rechnung ziehen oder auch nur den Gebrauch berücksichtigen, welchen sie davon machen.

Wir erwähnten der Ansicht der h. Väter, daß die Hypostase das Wesen sei mit der Seinsweise. Wie verbreitet dieselbe war,

---

1) De fid. orth. l. 3. c. 6: *„Ὥστε τὸ κοινὸν μετὰ τοῦ ἰδιάζοντος ἔχει ἡ ὑπόστασις, καὶ τὸ καθ᾽ ἑαυτὴν ὑπάρξαι."*

2) Dialect. c. 43.

3) De fid. orth. l. 1. c. 8.

4) Dialect. c. 42. Nachdem er die erste der zwei Bedeutungen des Wortes *ὑπόστασις* kurz erwähnt hat, stellt er als die zweite folgende auf: *„Ποτὲ δὲ τὴν καθ᾽ αὑτὸ καὶ ἰδιοσύστατον ὕπαρξιν· καθ᾽ ὃ σεμαινόμενον τὸ ἄτομον δηλοῖ, τῷ ἀριθμῷ διάφερον, ἤγουν τὸν Πέτρον καὶ Παῦλον."*

5) Vgl. Not. 1. zu S. 4.

dürfen wir als bekannt voraussetzen[1]). Wir begnügen uns damit in Kürze zu zeigen, daß sie nur ein neuer Beweis für den von uns vertheidigten Begriff der Hypostase ist. Da bekanntlich Johannes Damaszenus nicht nur wie immer auf den ältern griechischen Vätern fußt, sondern auch als treuer Schüler ihre Lehre in sich aufgenommen und sich zum Organ derselben gemacht hat, halten wir es für angezeigt, seinen Werken die Darlegung der genannten Ansicht zu entnehmen. Am deutlichsten spricht er sich an jener Stelle seiner Bücher über den orthodoxen Glauben aus, welche der Auseinandersetznng des Trinitätsdogmas gewidmet ist. Der Sohn, schreibt er unter Anderm, heißt der Eingeborene, weil er allein von dem Vater gezeugt ist, und es keine andere Zeugung gibt, welche sich mit der seinigen vergleichen ließe. Denn, obwohl auch der h. Geist aus dem Vater hervorgeht, so ist doch die Weise des Hervorganges aus dem Vater nicht Zeugung. Seine Seinsweise ist eine andere, als die des Sohnes, wenngleich nicht weniger unbekannt und unbegreiflich als diese. Alles also, was des Vaters ist, hat der Sohn mit alleiniger Ausnahme des Ungezeugtseins. Dieses Wort aber deutet weder einen Unterschied der Natur, noch eine Würde, sondern nur eine Weise des Seins an. Gleichwie ja auch Adam, der nicht gezeugt wurde, weil er das Werk der Hände Gottes war, und Seth, der als Sohn des Adam gezeugt wurde, und Eva, die aus der Rippe des Adam gebildet, aber auch nicht gezeugt wurde, der Natur nach sich nicht unterscheiden, indem sie sämmtlich Menschen sind, wohl aber der Seinsweise nach[2]). Nach diesem Vergleiche könnte es auf den ersten Blick scheinen, als wäre die Weise des Seins, von der hier Damaszenus redet, nichts anderes, als die Art des Ursprunges, welche jedwedem Dinge eigen ist. Allein man wird sogleich eines Bessern belehrt, wenn man bedenkt, daß nicht nur die *γέννησις* und die *ἐκπόρευσις*, sondern auch die

[1]) Petav. de Trin. l. 4. c. 8. n. 6. sq.

[2]) De fid. orth. lib. 1. c. 8. edit. cit. pag. 816. sq.: *„Ἄλλος τρόπος ὑπάρξεως οὗτος, ἄληπτός τε καὶ ἄγνωστος, ὥσπερ καὶ ἡ τοῦ Υἱοῦ γέννησις. Διὸ καὶ πάντα ὅσα ἔχει ὁ Πατὴρ, αὐτοῦ εἰσι, πλὴν τῆς ἀγεννησίας, ἥτις οὐ σημαίνει οὐσίας διαφορὰν, οὐδὲ ἀξίωμα, ἀλλὰ τρόπον ὑπάρξεως· ὥσπερ καὶ ὁ Ἀδὰμ . . . οὐ φύσει διαφέρουσιν ἀλλήλων· ἄνθρωποι γάρ εἰσιν· ἀλλὰ τῷ τῆς ὑπάρξεως τρόπῳ.“*

ἀγεννησία und an unserer Stelle gerade sie, die doch gewiß keine Art des Ursprunges bedeutet, als *τρόπος τῆς ὑπάρξεως* aufgeführt wird. Was aber den Vergleich angeht, der zu diesem Mißverständniß Anlaß bieten könnte, so vergesse man nicht, daß sich Damaszenus seiner nur in der Absicht bedient, um nachzuweisen, daß die Verschiedenheit der Weise, in der die Natur und das Wesen besessen wird, nicht mit einer Verschiedenheit verknüpft ist, welche die Natur selbst betrifft. Wir gehen somit über das Gebiet, für welches der Vergleich bestimmt ist, hinaus, wenn wir dadurch ausgesprochen glauben, der *τρόπος τῆς ὑπάρξεως* sei die Art des Ursprunges eines Dinges. Im Gegentheil möchte man eher dadurch angedeutet finden, daß er etwas ganz anderes sei, indem ja der Gedanke des Damaszenus ungefähr so lautet: Trotz der Verschiedenheit bezüglich der Weise ihrer Entstehung, sind Adam, Seth und Heva nicht der Natur und dem Wesen nach, sondern nur der Weise des Seins nach von einander unterschieden. Damit ist doch wohl wenigstens angedeutet, daß Entstehungsweise und Seinsweise ihm nicht gleichbedeutende Namen sind Und in der That wie könnte auch die Weise der Entstehung die unterscheidende Seinsweise für Adam, Seth und Eva sein? Daß sie ein logisches Merkmal zur Unterscheidung abgeben kann, sehen wir unschwer ein, aber unerfaßlich ist es uns, wie sie als ontologisches Merkmal zu dem gleichen Zwecke dienen kann. Wir wollen davon schweigen, daß wir in diesem Falle die Menschen, welche die gleiche Entstehungsweise haben, als nicht unterschiedene annehmen müßten; es genügt die Bemerkung, daß die Entstehungsweise überhaupt der menschlichen Natur, wie sie in Adam und Seth und Eva war, kein ontologisches Merkmal, und folglich auch kein unterscheidendes ausdrückte. Wollte aber Jemand das Gegentheil behaupten, dann müßte er sich auch zu dem Geständniß verstehen, daß dieses Merkmal der Natur als solcher, angehöre, und somit den Unterschied, welcher der Entstehungsweise anhaftet, in die Natur hineintrage, was offenbar dem Satze widersprechen würde, zu dessen Erhärtung Damaszenus den Vergleich anführte.

Was ist nun aber der *τρόπος τῆς ὑπάρξεως*, den Damaszenus in der *ἀγεννησία* der *γέννησις* und *ἐκπόρευσις* sieht? Er ist die Eigenthümlichkeit, durch die jede einzelne Hypostase der

Gottheit von jeder andern unterschieden wird [1]). Nun bewiesen wir aber oben, daß nach Johannes Damaszenus das Unterschiedensein und Fürsichsein die eigentliche Form der Hypostase ist. Folglich ist der τρόπος τῆς ὑπάρξεως die Form der Hypostase, oder er ist die im Unterschiedensein und Fürsichsein gelegene Weise des Seins. Nehmen wir zur Bekräftigung dieser Schlußfolgerung noch eine andere Stelle zu Hilfe. „Wir erkennen, sagt er, Einen Gott, nur in den Eigenthümlichkeiten der Vaterschaft, der Sohnschaft und des Ausgangs, nach der Beziehung des Prinzips zu demjenigen, was aus ihm ist, und der Hypostasenvollendung, d. h. der Weise zu sein, sehen wir die Unterscheidung [2])." Der τρόπος τῆς ὑπάρξεως ist also gleichsam die konstitutive Form der Hypostase, und bezeichnet demnach die der Hypostase eigenthümliche Weise zu sein. Nun ist aber nach Johannes Damaszenus die der Hypostase eigenthümliche Weise zu sein eben jene, welche den Begriff der ersten Substanz ausmacht. Wir können also nicht zweifeln, daß die Definition der Hypostase als des Wesens mit der Weise des Seins nur der äußeren Form nach von der unsrigen sich unterscheidet.

[1]) Ebend. p. 824. — [2]) Ebend. p. 827.

Das Eindringen des modernen kirchenfeindlichen Zeitgeistes in Oesterreich unter Karl VI. und Maria Theresia.

Von Msgr. Dr. Albert Jäger.

Am Schlusse der ersten Abhandlung über „die Genesis des modernen kirchenfeindlichen Zeitgeistes“ [1]) gaben wir das Versprechen, die Einbürgerung dieses verderbenschwangeren Geistes in die katholischen Länder Oesterreichs in einem andern Artikel nachfolgen zu lassen. Wir lösen hiermit das gegebene Wort, und schicken die folgende einleitende Bemerkung voraus.

Wenn von dem modernen kirchenfeindlichen Zeitgeiste, wie er im vorigen Jahrhunderte auch in Oesterreichs katholischen Ländern zur Herrschaft gelangte, die Rede ist, so weiset man gewöhnlich auf die Regierungszeit Kaiser Joseph II. hin, und mit vollem Rechte, wenn man das Wirken und Schaffen dieses Geistes in der höchsten Blüthe und in der äußersten Consequenz seiner Thätigkeit in's Auge faßt. Allein ganz verschieden muß die Antwort lauten, wenn gefragt wird, wann und wie derselbe Geist, der seine Geburtsstätte und Wiege nicht in Oesterreich hatte, in die katholischen Länder des Hauses Habsburg eingeschmuggelt oder auch am hellen Tage eingeführt wurde. Da wird der Fragende hinter die Regierungszeit Josephs II., in die Zeit der Kaiserin Maria Theresia zurückgewiesen, und ihm bedeutet, daß schon damals der in Frage stehende Geist über Oesterreichs Gränzen hereinwehte, und seine Wirkungen der Anlaß wurden zur Grundlegung jenes Systems der staatlichen Uebergriffe in das Gebiet der Kirche, welches Kaiser

[1]) Zeitschrift für kathol. Theologie I. Jahrg. S. 240.

Joseph II. nur in consequenter Weise bis zur vollen Beherrschung und Unterordnung der Kirche unter die Staatsgewalt durchführte. Allein selbst mit dieser Zurückweisung gelangt man noch nicht bis zu den ersten Anfängen, bis zum ersten Auftauchen dieses Geistes in unsern Ländern; unter Maria Theresia sehen wir ihn schon in Thätigkeit; da bemächtigt er sich schon der Staatsgewalt, und leitet sie schon mit seinen Ideen; wir müssen daher, wollen wir die ersten Anzeichen seines Hereinwehens und die ersten Keime, die er aus dem österreichischen Boden trieb, entdecken, in die Zeit Karls VI. zurückwandern. Unter diesem Regenten zeigen sich am politischen Himmel Oesterreichs die ersten Nebelstreifen, welche das Herannahen des die Kirche anfeindenden Zeitgeistes verkünden.

Aufgabe der vorliegenden Abhandlung wird es demnach sein, die offenen und auch verborgenen Wege nachzuweisen, auf denen der moderne kirchenfeindliche Zeitgeist in die österreichischen Länder entweder einschlich, oder auch eingeleitet wurde; dann die Canäle aufzudecken, durch welche er seine Verbreitung unter den Ton angebenden Ständen fand, und die verderblichen Folgen und Wirkungen an das Licht zu stellen, welche er auf dem Gebiete des kirchlichen Lebens in verheerender Weise hervorbrachte.

Unter den vielen vortrefflichen Eigenschaften des Geistes und Herzens Karls VI. wird besonders seine Frömmigkeit rühmlich hervorgehoben. Sie war die Frucht der von jenem religiösen Geiste geleiteten Erziehung, der am Hofe des wahrhaft frommen Kaisers Leopold I. herrschte. Hätten wir keine anderen Beweise dafür, es genügte uns jener allein, den er im J. 1706 als König von Spanien in der Benedictiner-Abtei zu Montserrat öffentlich lieferte. Auf die Nachricht von dem bei Ramillies über die Franzosen erfochtenen Siege eilte er mit großem Gefolge von Geistlichen und Militär- und Civil-Beamten zu Fuß nach der 6 Meilen von Barcellona entfernten Abtei, und weihte dort bei dem weltbekannten wunderthätigen Bilde der Gottes-Mutter seinen Degen der Himmelskönigin [1]).

[1]) Die von ihm selbst verfaßte denkwürdige Widmung lautet: „Weihegeschenk, mit eigener Hand von Mir, auf das allerdemüthigste auf die Kniee geworfen, vor der, welche die Mutter desjenigen ist, durch den die Könige herrschen, in Montserrat zum immerwährenden Gedächtnisse

Auch später, als er nach dem Tode seines Bruders, des Kaisers Joseph I. auf den deutschen Thron und zur Regierung der österreichischen Königreiche und Länder berufen ward, blieb er der Sitte des habsburgischen Hofes treu, und gab seinen Völkern durch öffentliche Theilnahme an den Cultusfeierlichkeiten das erbauende Zeugniß seiner religiösen und kirchlichen Gesinnung.

Allein es läßt sich unmöglich verkennen, daß trotz der persönlichen Frömmigkeit Karls VI. doch schon der Hauch eines Geistes fühlbar wurde, der als Vorbote einer Zeitrichtung betrachtet werden konnte, welche sich mit der Zeit Ferdinands II. und Leopolds I., wo die Grundsätze des Katholicismus sowohl für die Regierung als auch für alle öffentlichen Verhältnisse maßgebend waren, in Widerspruch zu setzen anfing. Protestantische Schriftsteller wollen den Impuls dazu in der Person Karls VI. selbst finden. Sie rühmen an ihm eine gewisse „Freisinnigkeit", für welche sie die Beweise darin erblicken zu dürfen glauben, daß man ihn zwar oft noch bei den öffentlichen Andachten fand, aber bei weitem zurückhaltender als seinen Vater Leopold; daß er Einladungen zu klösterlichen Feierlichkeiten nicht mehr, wie sein Vater, annahm, und dadurch andeutete, er wolle „sothaner unnöthiger Devotion das Adieu geben". Sie finden einen weiteren Beweis seiner Freisinnigkeit darin, daß er vor den Worten „Toleranz und Gewissensfreiheit" nicht zurückschauderte, daher den Protestanten und dem Protestantismus sich günstiger zeigte, als seine Vorgänger. Sie schreiben diese an ihm gerühmte Freisinnigkeit dem Einflusse seines Gouverneurs Fürsten Anton von Lichtenstein, und insbesondere dem Einflusse seiner Gemahlin Elisabeth Christina von Braunschweig-Lüneburg zu, welche zwar zur katholischen Kirche übergetreten war, aber mit der hohen Bildung, welche damals die Höfe

---

der österreichischen Frömmigkeit aufgehängt. Mit gläubigem Gemüthe weihe ich und lege es nieder das von meiner Seite genommene Schwert, daß es für mich, den also Entwaffneten, mit den stärkeren Waffen des Himmels streite, unter der Gunst dieser hohen Himmelskönigin, welche ich erwähle und bestätige als Heerführerin im Kriege, im Frieden als Hüterin der Reiche und Fürsprecherin für mich, den größten der Sünder, bei Gott. Montserrat, den 7. Juli. Derselben Jungfrau Mutter Mariä, der Herrin des Himmels und der Erde, niedrigster aller Bittsteller und immerwährender Knecht Karl."

von Braunschweig und Hannover auszeichnete und mit religiöser Aufklärung Hand in Hand ging, wohlthätig auf die Gesinnung und Ansichten ihres Gemahls eingewirkt habe. Sie glauben auch, daß der Spott und Hohn, welchen protestantische Berichterstatter bald nach dem Regierungsantritte Karls VI. über die Pracht der kirchlichen Festlichkeiten, besonders der Frohnleichnams-Prozession in Wien, ausgossen, dem Kaiser nicht unbekannt und nicht ohne Wirkung auf ihn geblieben sei [1]). Man sieht, die protestantische Literatur möchte in Karl VI. bereits einen Kaiser Joseph II. in Miniatur erblicken.

Allein mit weit größerem Rechte wird der nicht wegzuläugnende Beginn einer sich verändernden Zeitrichtung in anderen Quellen zu suchen sein. Karls Bundesgenossen in dem Kampfe mit Frankreich um die Krone von Spanien waren die Engländer und Holländer. Eine englische Flotte hatte ihn nach der pyrenäischen Halbinsel gebracht, englische und holländische Flotten und Hilfstruppen schlugen für ihn in Verbindung mit österreichischen und Reichstruppen die Schlachten gegen Ludwigs XIV. Uebergriffe und Eroberungs-Gelüste. Karl war dadurch in vielfache und nahe Berührung mit Engländern und Holländern gekommen, und die Folge davon war eine zweifache Richtung, welche seinem Geiste und seiner Regententhätigkeit gegeben wurde. Der jahrelange Verkehr mit seinen protestantischen Bundesgenossen konnte nicht anders als jene „Toleranz" in ihm erzeugen, welche jeder Katholik den Personen eines andern Glaubensbekenntnisses vermöge der christlichen Nächstenliebe entgegen zu bringen verpflichtet ist. Wer wollte aber daraus die Pflicht oder auch nur die Folgerung ableiten, daß die

---

[1]) Förster bringt im 2. Bde, 2. Abtheilung seines Werkes: die Höfe und Cabinette Europa's im achtzehnten Jahrh. S. 20, einen dieser Spott- und Hohnberichte über die Frohnleichnams-Procession, die er selbst einen „heidnischen Götzendienst" nennt, welchem freimüthige Stimmen in Deutschland das Urtheil gesprochen haben. Die Worte der von ihm citirten Stimme widerzugeben, sträubt sich die Feder, indem die gräuliche Gotteslästerung eine schmerzliche Beleidigung katholischer Leser sein müßte. Von ihnen nimmt aber Förster an, daß sie zu den Ohren des Kaisers gekommen seien, und Freisinnigkeit in ihm erzeugt haben. Hat Karl VI. Kenntniß von ihnen erhalten, so konnte er sie nicht anders als mit höchster Entrüstung verabscheuen.

Toleranz gegen andersgläubige Personen auch die prinzipielle Anerkennung und Billigung oder gar die Adoptirung ihrer Irrlehre sei oder sein müsse? Daß Karl dem „Protestantismus“ als Lehre eine prinzipielle Berechtigung jemals zuerkannte, wird Niemand zu erweisen vermögen. Man berufe sich nicht auf sein Verhältniß zu den Protestanten in Ungarn. Wenn er ein gewaltsames Verfahren gegen diese verbot, so war dies ein Akt der Gerechtigkeit, weil die Existenz der ungarischen Protestanten durch Verträge verbürgt war, und ihr Glaubensbekenntniß zu den sogenannten recipirten Confessionen gehörte. Auch Ferdinand I. und Ferdinand II. bestätigten, jener den Utraquisten in Böhmen, dieser den protestantischen Fürsten in Schlesien die ihnen vertragsmäßig zuerkannte Religionsfreiheit, während von beiden Fürsten gewiß Niemand behaupten wird, sie hätten den Protestantismus als solchen je begünstigt.

Die Toleranz gegen andersgläubige Personen kann aber freilich unter gewissen Umständen sowohl für die Glaubenstreue des Toleranz Uebenden, als auch für andere Kreise Gefahren herbeiführen. Durch oftmaligen oder fortwährenden Umgang und Verkehr mit Personen anderer Bekenntnisse kann der Toleranz Uebende bei minder zähem Festhalten an seinem eigenen Glaubensbekenntnisse allmählig dem confessionellen Indifferentismus anheimfallen; oder die Toleranz kann, besonders wenn den Bekennern einer fremden Confession ein einflußreicher Wirkungskreis eingeräumt wird, die Quelle von Gefahren für die Glaubenstreue derjenigen werden, welche dem Einflusse der Andersgläubigen ausgesetzt oder untergeben sind. In diesen Fehler verfiel die Toleranz des Kaisers Karl VI., und lud ihm die Verantwortung auf, daß durch ihn dem Protestantismus die Thore nach Oesterreich wieder geöffnet wurden. Die Erörterung der zweiten Richtung, welche vieljähriger Verkehr mit Engländern und Holländern dem Geiste Karls gab, wird den Beweis dafür liefern.

Kaiser Karl VI. gebührt unbestreitbar das Verdienst, in seinen Erblanden auf dem Gebiete der Industrie und des Handels eine Entwickelung und einen Fortschritt eingeleitet zu haben, wovon man in Oesterreich vor ihm keine Kenntniß hatte. Der lange Umgang mit britischen und holländischen Staatsmännern, Feldherren und Seeleuten hatte seinen Blick in Bezug auf materielle

Interessen erweitert; er sah das Länder und Meere beherrschende Uebergewicht Englands und die tonangebende Stellung, welche selbst das kleine Holland unter den europäischen Mächten einnahm. In der Industrie und im Handel erkannte er die Quellen ihres Reichthums und ihrer Macht. Ein Blick auf seine eigenen Länder belehrte ihn, wie weit sie von dem Wohlstande seiner Bundesgenossen abstanden. Karl beschloß daher auch seinen Ländern die Quellen des Reichthums und der Staatsmacht durch Einführung und Förderung der Industrie und des Handels aufzuschließen [1]. Aufforderd wirkte hiebei der damals herrschende kaufmännische Geist, welcher auf das zur Blüthe gelangte Merkantilsystem als auf die Quelle der Macht der Staaten und der Reichthümer der Nationen hinwies. Einladend war auch die Lage der Länder Karls, besonders seitdem ihm nach Beendigung des spanischen Erbfolgekrieges durch die Friedensschlüsse zu Utrecht, Rastadt und Baden die spanischen Niederlande, das Herzogthum Mailand, die Insel Sardinien und das Königreich Neapel eingeräumt worden waren. Wir sehen daher, wie Karl zur Erreichung des vorgesteckten Zieles rasch nacheinander verschiedene Vorkehrungen traf. Triest und Fiume erhob er 1719 zu Freihäfen und errichtete eine orientalische Handels-Compagnie mit dem Sitze in Wien, mit der Bestimmung ihres Handels-Verkehres nach den türkischen Staaten. Zu ihrer Förderung setzte er die Zölle unter die von Venedig herab, kündigte den Venetianern alle Wälder im Hsterreich ab, und ließ den Schiffbau zu Porto Rè bei Fiume betreiben. Zur Bestreitung der Kosten führte er Lotterien und eine Bank in Wien ein, und widmete hierzu überdieß alle Einkünfte, die er aus Neapel bezog. Zu Fiume wurde für alle aus der Levante kommenden Waaren eine Quarantaine-Anstalt angelegt, das Emporium von Triest mit einer großen Messe privilegirt, und an vielen Orten zur Erleichterung des Verkehres Kunststraßen angelegt, z. B. die 65,000 Schritte lange von Fiume nach Karlstadt in Croatien führende kostspielige Straße, zu deren Bau Berge abgetragen, Felsen gesprengt und damit tiefe Thäler und Abgründe ausgefüllt werden mußten. Im folgenden Jahre 1722 gründete Karl in den neu erworbenen

[1]) Kaiser Karl VI. pflegte die Industrie und den Handel „die wichtigsten Factoren des nationalen Reichthums" zu nennen.

Niederlanden die Ost- und Westindische Handels-Compagnie zu Ostende mit dem Rechte, ihren Handel nach beiden Indien und an die afrikanische Küste dies- und jenseits des Caps zu betreiben.

Wien wurde bald der Mittelpunkt des österreichischen Handels. Schon zum Behufe der Errichtung der orientalischen Handels-Compagnie hatte der Kaiser Kaufleute aus den Reichsstädten berufen, welche im Verein mit den in Wien unter dem Namen der „Niederläger“, d. h. der Factoren ausländischer Fabrikanten vorhandenen, oder mit solchen, die angelockt durch die großen der Compagnie eingeräumten Privilegien herankamen, die Gründer der Compagnie wurden. Bald gab es in der Residenzstadt einige 40 von Ausländern eröffnete Groß-Handlungs-Häuser. Außerordentlich waren die Vortheile, welche der Kaiser ihnen gewährte, und die Begünstigung, die er ihnen zu Theil werden ließ [1]).

In soweit nun Kaiser Karl VI. die Absicht hatte, durch Einführung und Belebung der Industrie und mittelst des levantinischen Handels die Quellen des Wohlstandes und Reichthums in seine Länder zu leiten, können seine Unternehmungen nicht mißbilligt, sondern nur dankbar anerkannt werden. Die Absicht war edel, und wären die Werkzeuge zu ihrer Ausführung so edel und rein gewesen wie sie, der Erfolg würde Oesterreichs Völker mit den Gaben des materiellen Wohlstandes beglückt haben. Das waren aber die von Karl gewählten Werkzeuge nicht.

Der Kaiser beging bei ihrer Wahl jenen Mißgriff, der oben bei Besprechung der vertrauensseligen Toleranz angedeutet wurde, dessen Folgen er nicht berechnete. Die zur Gründung der orientalischen Handelscompagnie berufenen Ausländer waren zum größten Theile Protestanten. Durch deren Aufnahme öffnete Karl dem seit Ferdinand II. aus Oesterreich verbannten Protestantismus wieder den Eingang in seine Länder [2]). Die verderblichen Folgen

---

[1]) Zehden Dr. Carl: Die orientalische Handelscompagnie unter Kais. Carl VI. nach den Acten des Archivs im Ministerium des Innern. Wien.

[2]) Büsching im 15. Bde seiner großen Erdbeschreibung berichtet S. 32—33 auf Grund einer aus Wien von einem Freunde erhaltenen Nachricht Folgendes: „Kais. Karl VI. dachte auf die Einführung der Manufacturen und des Handels; er lockte viele reiche protestantische Kaufleute aus den Reichsstädten durch große Privilegien und Vorrechte nach Wien.“ — Zehden bestätigt dasselbe.

dieses Mißgriffes traten bald zu Tage. Durch die vielen Vorrechte und Privilegien, welche Karl den hereingerufenen Protestanten einräumte, erhielten diese die Möglichkeit, sich schnell zu verbreiten, und eine einflußreiche und sogar dominirende Stellung sich zu verschaffen. In dem am 27. Mai 1719 durch kaiserl. Patent veröffentlichten großen Privilegium verlieh Karl den Gründern der Compagnie das Recht, neue in den kaiserlichen Ländern nicht bestehende Manufacturen und Fabriken an- und aufzurichten, bereits im Lande befindliche in ihre umgestaltende Hand zu nehmen; in allen Erblanden Häuser, Freihäuser, Schlösser und Edelsitze anzukaufen; Spinnereien, Pressen, Mangen und Färbereien, wo sie wollten, und speciell in Ober-, Unter- und Inneröfterreich an einem oder mehreren Orten, wo es ihnen gefällig wäre, Baumwollenzeug-Fabriken mit der dazu gehörigen Kartätscherei, Spinnerei, Bleicherei und Mangen zu errichten und anzulegen; ferner zum Behufe des Verkaufs ihrer Erzeugnisse aller Orten Gewölbe und Niederlagen zu eröffnen. Mit Privilegium von 1722 erhielt die Compagnie die Bewilligung zur Anlage großartiger Schiffswerften am adriatischen Meere mit der Befugniß, alle zum Schiffbaue nöthigen Manufacturen einzurichten. Die Compagnie machte Gebrauch von diesen Rechten; sie brachte eine in Linz bestehende Glanzwoll- und Schönfärberei-Fabrik durch Kauf an sich; sie errichtete in Görz und Gradiska privilegirte Wollspinnhäuser, in Schwechat eine große Cotonfabrik, und gab der Linzer Glanzwoll-Fabrik eine Einrichtung und Ausdehnung, daß sie daselbst 10—12,000 Menschen mit Schafwoll-Bearbeitung beschäftigte [1]).

Es leuchtet von selbst ein, daß auf diesem Wege die Zahl der Protestanten an mehreren Orten sich rasch und stark vermehren mußte; denn da die Compagnie die zum Betriebe ihrer Manufacturen und Fabriken tauglichen und geübten Arbeitskräfte in Oesterreich nicht vorfand, so erhielt sie mit dem Privilegium von 1722 die Ermächtigung, Arbeitsleute aus fremden Ländern zu berufen, die, wie die Mitglieder selbst, wieder, wenn nicht sämmtlich, doch größtentheils, Protestanten waren. Wie zahlreich diese waren, bezeugen die 9000 bei der großen Cotonfabrik in Schwechat, und die 10—12000 in Oberösterreich mit der Schafwollbearbeitung

[1]) Zehden, die oriental. Handelscompagnie.

beschäftigten Menschen. Kaiser Karl wurde daher auch öffentlich von der Volksstimme beschuldigt, durch die Hereinziehung und Begünstigung der Protestanten die fremde Religion in's Land gebracht zu haben [1]).

Fand nun auch der Protestantismus, wie der öffentlich gegen ihn ausgesprochene Widerwille es bezeugt, bei dem durch und durch katholisch gesinnten österreichischen Volke vor der Hand keinen Anklang, so hinderte dies nicht, daß mit dessen Zulassung jenes Samenkorn in die österreichische Erde gesenkt wurde, aus welchem sich nothwendig das dem Protestantismus innewohnende Prinzip, die Negation der göttlichen Autorität der katholischen Kirche, entwickeln mußte. Diese Entwickelung mußte um so mehr stattfinden, wenn die keimende Pflanze jene Nahrung erhielt, welche damals auf protestantischem Boden in Deutschland in der nicht blos die katholische Kirche, sondern das Christenthum selbst anfeindenden Literatur bereitet wurde. Daß diese verderbliche Literatur die Wege auch nach Oesterreich fand, bezeugen, wenn auch directe Beweise fehlen, die vielen Versuche, welche sowohl vor als auch nach Karls VI. Regierung gemacht wurden, um trotz der strengsten Verbote, Censur- und Prohibitiv-Maßregeln „khezerisch, sectisch, schändlich, schmähliche schriften, büecher, tractat, gemähl, lied 2c." über die Grenze zu schmuggeln [2]). Es bezeugt dies noch mehr der Umstand, daß unter Karl VI. die Protestanten sich des Buch-

---

[1]) Zeyden an verschiedenen Orten. — Noch im J. 1770 schrieb ein „erfahrener und geschickter Freund" aus Wien an Büsching: „Die einheimischen Kaufleute, welche den Großhandel zu Wien treiben, sind meist Protestanten und Nachkommen derjenigen, die Karl VI. aus den Reichsstädten hieher berief." Bd. 15, S. 40. Wilh. Coxe, Gesch. d. Hauses Oesterr. deutsch übersetzt von Dippold u. Wagner, berichtet im Bde IV, S. 41, daß auch später noch zur Zeit des Türkenkrieges das Volk in der Anstellung protestantischer Heerführer und protestantischer Günstlinge an der Seite der Kaiserin die Tendenz erblickte, „den Hof von den protestantischen Mächten Europa's abhängig zu machen."

[2]) Die kirchliche Bücher-Censur in der Erzdiözese Wien. Nach den Acten der fürsterzbischöfl. Consistorial-Archive in Wien. Dargestellt von Dr. Theodor Wiedemann; mitgetheilt im 50. Bande des von der Kaiserl. Academie der Wissenschaften herausgegebenen „Archives für österreich. Geschichte". Wir werden uns auf diese Quelle noch öfter berufen.

handels zumal in Wien bemächtigt hatten. „Als besondere Erscheinung muß bemerkt werden, schreibt Förster II. 2, S. 104, daß die größeren Buchhändler **Protestanten** waren, und zwar aus dem Grunde, weil die katholischen von ihren Beichtvätern zu sehr geängstigt wurden, wenn sie aus Nürnberg, Halle oder Leipzig Bücher kommen ließen[1].“ Die protestantischen Buchhändler fühlten somit keine Gewissensangst.

Es kann demnach nicht geläugnet werden, daß Kaiser Karl VI. durch sein Bestreben mittelst Erweckung des Geistes der Industrie und des Handels Wohlstand und Reichthum in seine Länder zu leiten, wir dürfen annehmen, ohne dies zu beabsichtigen, durch die Hereinziehung von Protestanten auch jenem kirchenfeindlichen Geiste den Eintritt in Oesterreich gestattete, der sich aus der Natur und dem Wesen des Protestantismus in einem katholischen Lande entwickeln mußte, dem Geiste der Wühlerei und der Anfeindung der katholischen Kirche.

Fast zu gleicher Zeit pochte unter Karl VI. derselbe, seinem eigensten Wesen nach, revolutionäre Geist in anderer Gestalt und bei einem anderen Thore um Einlaß in die österreichischen Länder. Dieser Geist hatte seine Blicke auf die **Schule** geworfen mit der Absicht, in deren Boden seine Giftpflanze zu setzen, um von hier aus mit dem betäubenden Einflusse ihres Gifthauches die Gesellschaft in ihrer staatlichen und kirchlichen Existenz zu verderben. Jene neue, den Thurm auf die Spitze stellende, d. h. das Unterste zu Oberst verkehrende, die **historische Genesis** der Gesellschaft und des Staates läugnende Theorie, die sich den täuschenden Titel des „**Naturrechtes**“ beilegte, bat unter Karl um Einlaß in die

---

[1]) Wie viele protestantische Bücher auf dem oben angedeuteten Wege in Oesterreich Verbreitung fanden, ergibt sich unter anderem aus dem Umstande, daß im J. 1652 Ferdinand III. sich veranlaßt sah, mit General-Mandat zu verbieten, daß Niemand sich unterstehen soll, leichtfertige, ehrenrührige, ärgerliche, von der christlichen katholischen Kirche oder sonst verbotene Bücher, Schriften, Lieder und Pasquille oder wie die Namen haben, gedruckte oder geschriebene — in seinem Hause aufzubehalten; kein Buchdrucker, Buchbinder, Kaufmann, Krämer soll sich unterstehen, solche Sachen in das Land herein oder durchzuführen, oder öffentlich oder heimlich feil zu haben, oder auf irgend einem Wege unter die Leute zu bringen.

Schule. Hervorgegangen war dieses Naturrecht, oder wie man es seit dem philosophischen Zeitalter nannte, „die philosophische Rechts- und Staatslehre“ aus der Ablehnung des Willens Gottes als der Quelle des Rechts, an dessen Stelle die Fiction eines unwahren und unhistorischen Naturzustandes der Menschen als Quelle des Rechtes gesetzt wurde, ohne zu bedenken, daß der Rechtsbegriff aus nicht vorhandenen Verhältnissen nicht abgeleitet werden kann. Die Fiction von dem Naturzustande der ersten Menschen war aber eine wahre Giftpflanze; denn ausgebildet seit Hugo Grotius von Samuel Puffendorf, Chr. Thomasius, Thom. Hoppes, Spinoza, Locke, Rousseau, Wolf 2c. zur Theorie der angebornen Menschenrechte, culminirte ihre vergiftende Wirkung in dem Wahnsinne der Throne und Altäre zertrümmernden französischen Revolution. Das Verderbenbringende dieser Theorie erkannte nun die Kirche schon im Momente, wo dieselbe ihre ersten Knospen trieb, darum auch sie mehrere Lehrsätze des Hugo Grotius geradezu als verwerflich erklärte [1]).

Bereits im J. 1635 hatte es die Wiener Universität gewagt, dem Kaiser Ferdinand II. den Wunsch vorzutragen, es möge ein eigener Professor „für das neu erstandene Jus publicum“, das Naturrecht, angestellt werden. Im J. 1688 unter Kaiser Leopold I. ward der Wunsch in der Form eines Antrages wiederholt, blieb aber ohne Erledigung. Erst unter Karl VI. erreichte die Universität einen entgegenkommenden Schritt. Es gewährt einen fast ergötzlichen Anblick zu sehen, wie vorsichtig sie mit ihrer Bitte herankam, und wie sehr sie ihr Bewußtsein von der Gefährlichkeit „der neu erstandenen Lehre“ zu umhüllen suchte. In ihrem Gesuche vom 4. Sept. 1725 beeilte sie sich dem Einwande: „Das jus publicum (Naturrecht) dürfte sich wegen verschiedener die Majestätsrechte berührender Fragen unter den Augen des Landesfürsten doch füglich nicht lehren lassen“, mit dem merkwürdigen Vorschlage zuvorzukommen: „Es könnte ja jeder Professor seine Vorträge so einrichten, daß die eine oder andere etwa zu weit gehende Frage entweder ganz übergangen oder so modificirt würde, daß jede Gelegenheit zu einer übeln Interpretation, Grübelei, Beschuldigung oder Anklage (Inculpation) ausgeschlossen wäre.“

[1]) Rud. Kink, Die Rechtslehre an der Wien. Universität. Wien 1853 S. 51

In der That erreichte die Universität wenigstens so viel, daß ihr im folgenden Jahre Hoffnung gemacht wurde auf Erfüllung ihres Wunsches. Allein bis zum Jahre 1732 wartete sie vergeblich darauf. Nun schlug sie einen sonderbaren Weg ein, um den Kaiser an seine Zusage zu mahnen; sie ließ ihr Gesuch durch den Beichtvater des Kaisers, P. Vitus Tönnemann, in Karls Hände übergeben[1]). Und doch war aller Liebe Mühe vergeblich; solange Kaiser Karl VI. lebte, fand das Naturrecht keinen Eingang in die Universität, nicht so sehr wegen prinzipieller Bedenken, sondern wegen der Geldfrage.

Als ein Zeichen des Geistes, der damals an der Universität wehte, darf folgender Vorgang nicht verschwiegen werden. Karls Ehe war bis zum Jahre 1716 kinderlos, zudem war er der letzte männliche Sprosse des habsburgischen Hauses. Die Frage, was für den Fall seines Ablebens ohne Leibeserben mit seinen Kronen geschehen werde, mag nicht selten Gegenstand von Vermuthungen und Combinationen gewesen sein. Da machte schon im J. 1708 ein Dr. Juris, Namens Keeß, Prof. der Wiener Universität, sich es zur Aufgabe, in einer Dissertation die Thesis zu vertheidigen, daß auch ein protestantischer Reichsfürst zum römisch-deutschen Kaiser gewählt werden könne. Es ist nicht bekannt, daß die juridische Facultät gegen diese der Rechtsanschauung aller Jahrhunderte des heil. römischen Reiches, welche den katholischen Charakter des Trägers der Kaiserkrone voraussetzte, widersprechende Thesis Einsprache erhoben hätte. Sollten damals schon österreichische Blicke nach der Spree geschielt haben?

Gegen das Ende der Regierung Karls VI. trat der moderne kirchenfeindliche Geist schon kecker auf und bewies, daß er bereits Sitz und Stimme im Rathe der Regierung erlangt hatte. Es war die Zeit, in welcher die englischen und französischen Freigeister die Minen anlegten, mit welchen etwas später der von grimmigem Hasse gegen das Christenthum erfüllte Bund der Freimaurer im gemeinsamen Anstürmen den Bau der katholischen Kirche niederwerfen sollte. Wie allgemein bekannt, galten die ersten zum Ausbruche kommenden Angriffe dem Jesuiten-Orden. Wider alles Erwarten geschah ein solcher unter Karl VI. in Oesterreich gegen

[1]) Kink, Gesch. d. kais. Universität zu Wien. I. Bd. 2. Thl. S. 253.

denselben. Seit mehr als 150 Jahren war seine Wirksamkeit von Regierung und Volk mit Vertrauen und Dank anerkannt worden; zumal seine Leistungen auf dem Gebiete des Unterrichtes fanden selbst bei seinen Gegnern gerechte Würdigung [1]). Da auf einmal wurden die Jesuiten gerade wegen ihrer Schulen der Gegenstand eines unerwarteten Angriffes. Bei Gelegenheit, wo die Wiener Universität nach vielen Bitten eine Reform ihrer besonders in materieller Beziehung mangelhaften Einrichtung erwartete, erschienen statt dessen zwei kaiserliche Patente, welche die Schulen der Jesuiten als vor allen einer Reform bedürftig unter die Controle des Staates stellten. Diese, gleich einem Blitz aus heiterem Himmel unerwartete Verordnung war herbeigeführt worden durch einen mit einer Menge Klagen gegen die Lehrmethode der Jesuiten-Schulen angefüllten Bericht der niederösterreichischen Regierung vom 17. Juni 1727, und vorzüglich durch einen mit denselben Klagen ausgestatteten Vortrag der Hofkanzlei vom 29. Oct. 1735. Unter

[1]) Um nicht den allbekannten und oft wiederholten Ausspruch Baco's von Verulam wiederzugeben, sei auf ein neues gewiß unverdächtiges Urtheil hingewiesen. Adolf Beer und Franz Hochegger äußern sich in ihrem Werke: Die Fortschritte des Unterrichtswesens in den Cultur-Staaten Europa's I. Bde. S. 267 wie folgt: „König Ferdinand I. hatte (die Jesuiten) 1550 nach Oesterreich berufen. Nach 5 Decennien besaßen sie in den hervorragendsten Städten des Reiches Collegien mit zahlreich besuchten lateinischen Schulen, welche sich im J. 1773 beinahe auf 200 beliefen. In Oesterreich wie im übrigen kathol. Europa war die gelehrte Mittelschule nach der Ratio et institutio studiorum der Jesuiten eingerichtet, und selbst den protestantischen Schulen Ungarns war das Vorbild dieser Schulorganisation maßgebend. Es war somit einem einfachen Orden in verhältnißmäßig kurzer Zeit fast völlig gelungen, was später trotz wiederholter Versuche einer mit allen Hilfsmitteln unumschränkter Macht ausgerüsteten Regierung nie vollkommen gelingen wollte: in den durch Abstammung, Sprache und Sitten so mannigfaltigen Völkern Oesterreichs ein einheitliches Unterrichtssystem zu begründen. (Neben andern diese Begründung begünstigenden Umständen schreiben Beer und Hochegger dieselbe der damals überwiegenden Bedeutung des kirchlichen Momentes zu). Kein Wunder also, fahren sie fort, wenn ein Orden, dessen letzter Zweck offenkundig der war: Erhaltung und Verbreitung des römisch-kathol. Glaubens — vornehmlich durch Unterricht und Erziehung der Jugend nachgerade ausgedehnten Einfluß gewann."

den Klagen wurde den Jesuiten „die starre Ablehnung jeder staatlichen Controle über ihre Studienanstalten" zum besondern Vorwurfe gemacht. Selbst Beer und Hochegger legen den übrigen Klagen kein großes Gewicht bei, und bezeichnen die Anklage wegen „Ablehnung der Staats-Controle" als den Kern der ganzen Beschwerde [1]); denn, setzen sie bei, der Orden war in der That bis dahin in Leitung seines Unterrichtswesens faktisch vollkommen unabhängig gewesen, was, nach der Meinung der beiden Herren, dem Staate für die Dauer nicht gleichgiltig bleiben konnte.

Faßt man aber den ganzen Sturm etwas schärfer in's Auge, so erkennt man bald, daß die Klagen über die Lehrmethode der Jesuiten wohl Vorwand, dahinter aber der moderne kirchenfeindliche Geist es war, der Unterricht und Erziehung den Händen der Jesuiten entwinden wollte. Derselbe Geist wußte damals so gut wie heute, wo er die Hebel ansetzen mußte, um die Jugend dem religiösen und kirchlichen Einflusse zu entziehen, und sie in seine Gewalt zu bringen [2]).

Da die Klagen gegen die Jesuiten von den Organen der Regierung vor den Thron Karls VI. gebracht wurden, so liegt der Beweis darin, daß bereits manche derselben von jener feindseligen Tendenz ergriffen waren, welche es in weiten Kreisen auf die Beseitigung und Vernichtung des Ordens abgesehen hatte. Schon unter Leopold I. ließ die geheime Wühlerei eine gegen die Jesuiten angelegte Mine springen; sie explodirte aber zu früh; denn Kaiser Leopold erklärte in einem Edikte vom 7. Octob. 1697: „Es sei bereits am 13. September eine Untersuchung gegen jene Verleumdungen angeordnet worden, welche zum Theile von dem Gubernium und der Geistlichkeit gegen die Jesuiten vorgebracht worden. Da nun derlei Intriguen, durch welche man dem Orden sogar Untreue gegen den Landesfürsten zu imputiren suche, noch immer sich fortspännen, so sei auf's strengste dagegen zu verfahren,

---

[1]) A. a. O. S. 269.

[2]) Beer und Hochegger bemerken hierüber: „Hatte die erwähnte Klageschrift auch nicht die volle beabsichtigte Wirkung, die Jesuiten einfach zu verdrängen, so erreichte sie doch so viel, daß — die Wirksamkeit der Jesuiten unter die Controle des Staates gestellt wurde." S. 269.

und würden hiemit die Jesuiten für ihre vielen in der Kirche und im Staate erworbenen Verdienste des vollsten landesherrlichen Schutzes neuerdings versichert."

Unter Karl VI. hatte demnach, wie die bisher aufgeführten Thatsachen bezeugen, der moderne kirchenfeindliche Geist unter der Vorspiegelung des materiellen Wohlstandes, welchen protestantische Gründer den österreichischen Völkern bringen sollten, und unter der Maske der Verbesserung des Schulwesens und der Jugenderziehung nicht blos Eingang und Duldung, sondern selbst maßgebenden Einfluß erlangt; aber nur in den Kreisen der Regierung, und keineswegs in den Schichten der Bevölkerung. Darum weiß man nicht, ob die protestantischen Klagen über diesen geringen Erfolg Bedauern oder Spott ausdrücken. So äußert sich Eine in folgender Weise: „Unter Karl VI. findet man nicht, daß man in Wien an der neuen Morgenröthe, welche damals in der Wissenschaft und Poesie aufdämmerte, einigen Antheil genommen hätte. Von der Existenz eines Leibnitz hatte der Kaiser Notiz genommen, war sogar wegen Errichtung einer Akademie mit ihm in Verbindung getreten; allein dabei hatte es sein Bewenden. Die deutschen Philosophen und Dichter fanden damals in Wien noch keinen Anklang; so wenig, wie von Leibnitz und Wolf nahm man von Martin Opiz, Kanitz, Haller, Hagedorn, Uz, Cramer, Klopstock Kunde, was seinen Grund vornehmlich darin haben mochte, daß die deutsche Philosophie sowohl als die Dichtkunst Kinder des Protestantismus waren. [1])."

War diese Aeußerung ein Schmerzensschrei, so wurde ihm unter der folgenden Regierung gründlich abgeholfen. Nach dem Tode Kaiser Karl VI. (19. Octob. 1740) ging die Beherrschung der Königreiche und Länder des habsburgischen Hauses an dessen Tochter Maria Theresia über. Wenige Frauen auf Herrscher-Thronen dürften sich eine wärmere Sympathie bei Mit- und Nachwelt erworben haben, als Maria Theresia, eine in vielfacher Beziehung wahrhaft große Frau! Ihr begeisterter Historiograph, Alfred Ritter von Arneth, entrollt in seinem ausführlichen Werke [2]) ein glänzendes Bild der herrlichen Eigenschaften ihres Herzens,

[1]) Förster a. a. O. S. 98.

[2]) Bis heute bereits auf acht Bände angewachsen.

ihres Geistes und ihrer Regententhätigkeit, mochte diese den Beziehungen zum Auslande oder der Verwaltung ihrer eigenen Länder gewidmet sein, findet aber den Culminationspunkt ihres Wirkens in ihrer reorganisatorischen Thätigkeit in den ihrem Scepter unterworfenen Ländern. „Wer, so schreibt er, den Zustand der Regierung, wie Karl VI. sie hinterließ, mit dem vergleicht, in welchem sie in die Hände ihres Sohnes überging, den wird die tiefeingreifende, alle öffentlichen Verhältnisse vom Grund aus umformende Thätigkeit der Kaiserin mit staunender Bewunderung erfüllen. Das war fürwahr eine Neugestaltung des Reiches, wie sie Oesterreich unter keinem seiner früheren Herrscher, nicht Einen ausgenommen, auch nur in annähernder Weise erlebt hatte."

So oftmalige Bestätigung dieses Lobes wir in den zahlreichen sowohl früher als auch seit der Arbeit des Herrn von Arneth erschienenen Werken über Maria Theresia auch finden, so können doch wir, von unserem Standpunkte aus, demselben nicht aus vollem Herzen, und ohne Rückhalt und Vorbehalt beistimmen. Wir verkennen nicht die großen Verdienste, welche sich Maria Theresia's organisatorische Thätigkeit in vielen, ja sehr vielen Beziehungen erworben hat, wir haben nicht die geringste Neigung, sie auch nur um Haares Breite schmälern zu wollen; aber, man gebe der Wahrheit Zeugniß! es kann nicht verkannt oder geläugnet werden, daß gerade in Maria Theresia's Zeit nicht bloß die Versuche zur Einführung jener neuen Ideen fallen, aus denen der moderne kirchenfeindliche Geist sich auch in Oesterreich entwickelte, sondern daß er unter Maria Theresia's Regierung schon zu einer das Verhältniß zwischen Staat und Kirche in unnatürlicher Weise verrückenden Macht heranwuchs, welche die Unterordnung der Kirche unter die nichts weniger als friedlich gesinnte Staatsgewalt auf mehr als halbem Wege herbeiführte. Es kann nicht geläugnet werden, daß alle Prämissen zur Ausbildung des Systems des sogenannten Josephinismus schon unter Maria Theresia herbeigeschafft wurden, und von ihrem Sohne und Nachfolger, wenn er nicht umkehren und in andere Bahnen einlenken wollte, mit den aus ihnen hervorgehenden Consequenzen nothwendig bis zur äußersten Grenze fortgeführt werden mußten.

Nun sind wir weit entfernt, die Herbeischaffung der erwähnten Prämissen einer absichtlichen oder auch nur zielbewußten Tendenz

der Kaiserin zuzuschreiben. Maria Theresia war eine durch und durch edel angelegte Natur. Ueber ihre tiefe Religiosität, über ihre wahre durch eine vortreffliche Erziehung eingepflanzte Frömmigkeit, über ihre entschieden katholische Gesinnung, welcher niemals eine Begünstigung der Protestanten abgewonnen werden konnte [1]), über ihre Achtung für die katholische Geistlichkeit, über die Lauterkeit ihrer Absichten herrscht, wie über die Reinheit ihrer Sitten nur Eine Stimme.

Da nun diese vortrefflichen Eigenschaften unbestritten den Grundton ihres ganzen Wesens bildeten, wie konnte es kommen, daß Maria Theresia dessenungeachtet ihre Hand zur Einführung des modernen kirchenfeindlichen Zeitgeistes bot? Niemand athmet in einer andern Luft, als in jener, die ihn umgibt; diese kann, je nach ihrer Beschaffenheit, kräftigend oder auch schwächend oder gar Gesundheit verderbend einwirken; ihrer günstigen oder ungünstigen Influenz vermag sich Niemand zu entziehen. Soll daher obige Frage beantwortet werden, so dürfen die Motive nicht in dem edeln, tiefreligiösen Charakter der Kaiserin gesucht, sondern müssen Verhältnissen und Einflüssen zugeschrieben werden, deren Einwirkung selbst Männer unterlagen, und welche Maria Theresia um so weniger von sich zu weisen vermochte, als dieselben theils gebieterisch, theils in einer Form an sie herantraten, welche mit ihren eigenen reinen Absichten übereinstimmte, sie aber täuschte.

Die Verhältnisse und Einflüsse, welche die bezeichnete Wirkung hervorbrachten, sind auf zwei Ausgangspunkte zurückzuführen; auf die bitteren Erfahrungen, welche Maria Theresia in dem achtjährigen Erbfolgekriege machte; und auf die damals um sich greifenden neuen philosophischen und staatsrechtlichen Theorien.

---

[1]) Z. B. die Instruktion an die Kreishauptleute, der öffentlichen Ausübung der protestantischen Religion entgegen zu treten, als unvereinbar mit einer christlichen und ehrbaren Erziehung der Jugend. — Maßregeln, die in den deutschen Provinzen, z. B. in dem Lande ob der Enns, in Steiermark und Krain vorhandenen protestantischen Unterthanen, wenn sie nicht zum Uebertritte zu bewegen wären, nach Siebenbürgen zu entfernen, wo die sächsische Nation freie Religionsübung hatte. Arneth IV. S. 51.

In dem erwähnten Kriege hatte man die schmerzliche Erfahrung gemacht, daß Oesterreich im Kampfe mit einer ohne Vergleich kleineren Macht dieser bei all seinem Reichthume an Hilfsquellen und Bevölkerungs-Zahl weder an Kriegstüchtigkeit noch Ausdauer überlegen war. Man hatte wahrnehmen müssen, daß der Gegner, obwohl im Besitze viel kleinerer Länder und geringerer Hilfsquellen, dennoch den Kampf mit Oesterreich bestand und die Mittel dazu in sich selbst fand. Dies führte zur Entdeckung einer Menge Fehler in allen alten heimatlichen Einrichtungen, im Militär-, Finanz- und Verwaltungswesen, und zur Erkenntniß, daß der Gegner darum im Vortheile war, weil er diese Mängel bei sich entweder schon beseitigt hatte, oder beseitigte. Diese Wahrnehmung spornte zur Entfernung der erkannten Mängel im eigenen Hause, und zu dem Entschlusse, die Hilfsquellen, welche Preußen in seinem eigenen Boden gefunden, um so ausgiebiger in dem reichen Oesterreich zu öffnen.

In der Zeit nach dem Aachener Frieden 1748, wurde demnach Hand angelegt, und umfassende und tiefgreifende Reformen vorgenommen, die sich einander bedingten, wie die Glieder einer Kette. Die Reformen im Kriegswesen zogen Reformen im Finanzwesen diese die Umgestaltung der politischen Verwaltung und die Creirung neuer Behörden und schließlich Schritt für Schritt die Centralisirung der ganzen Staatsverwaltung nach sich. Galten diese Reformen zunächst nur der materiellen Seite des Staats-Lebens, so griffen sie doch bald auch auf die geistigen Gebiete des öffentlichen und Privatlebens über. Sie fingen zuerst an auf den verschiedenen Rechtsgebieten zu beseitigen und aufzuräumen. Bei der Reform des Finanzwesens stieß man mit den privilegirten Korporationen zusammen; diesen wurden ihre Privilegien genommen; bei den Reformen der politischen Verwaltung mit den städtischen und ständischen Korporationen wurde ihnen das Recht der Selbstverwaltung entzogen und diese den centralisirenden Normen des Staates unterworfen. Auf dem einmal betretenen Wege der Reformen konnte das Hinübergreifen auf den kirchlichen Boden nicht lange ausbleiben; denn da in der centralisirenden Verwaltung der Keim der alles in sich aufnehmenden und absorbirenden Staatsgewalt lag, konnte die Kirche schon wegen ihrer Temporalien und bürgerlichen Beziehungen, und ebenso die mit ihr verbundene Schule nicht außer den umschlingenden Kreisen derselben Gewalt bleiben.

Doch nicht die Darstellung dieser auf dem materiellen und politischen Staatsgebiete vor sich gehenden Reformen ist Gegenstand der vorliegenden Abhandlung; diese hat sich den Nachweis zur Aufgabe gemacht, wie der moderne kirchenfeindliche Geist zur Einbürgerung in Oesterreich gelangte, darum müssen wir den auf dem geistigen und kirchlichen Gebiete eingeführten Umgestaltungen unsere Aufmerksamkeit zuwenden; auf die politischen werden wir nur noch Rücksicht nehmen, so oft sie zur nöthigen Aufklärung herangezogen werden müssen.

Den zweiten Ausgangspunkt jener Einflüsse, welche während der Regierung Maria Theresia's und unter der Firma ihres Namens dem modernen kirchenfeindlichen Geiste nicht blos die Wege nach Oesterreich öffneten, sondern ihn schon zu einer Ton angebenden Macht erhoben, müssen wir, wie oben bemerkt wurde, in den damals um sich greifenden philosophischen und staatsrechtlichen Theorien suchen. Es versteht sich von selbst, daß diese Theorien nicht unmittelbar, etwa auf dem Wege philosophischer oder staatsrechtlicher Forschungen und Studien, Einfluß auf die Kaiserin gewannen; Maria Theresia war keine Katharina II.; sie stand weder mit Diderot, noch D'Alembert oder Voltaire im Verkehre; sie las die Schriften der Encyklopädisten so wenig, als die der englischen Freigeister, um ihre Regierungs-Maximen darnach einzurichten, ja sie verabscheute deren Grundsätze in dem Maße, daß sie nicht einmal die Errichtung von Lehrkanzeln für die englische Sprache an den Universitäten gestattete, aus Furcht, mit der Kenntniß der Sprache und deren Literatur auch die Kenntniß der Religion und Sitten verderbenden Prinzipien zu verbreiten [1]). Der Einfluß der neuen philosophischen und staatsrechtlichen Theorien wurde durch die Organe, deren sich Maria Theresia in der Regierung ihrer Länder bedienen mußte, und am meisten durch jene Männer, denen sie ihr besonderes Vertrauen schenkte, auf die Kaiserin ausgeübt.

---

[1]) Ihre Resolution über den gestellten Antrag lautete: „Wäre niemals ein englischer Professor in Keiner Universität anzustellen wegen der Gefährlichkeit dieser Sprache in Bezug auf religions- und sittenverderbende principien." Rud. Kink, Gesch. d. Wien. Universität. I. Bd. 516 Anmerk. 690.

Manche von den Regierungs-Organen waren von den Ideen der Neuzeit mehr als blos angehaucht, und die Männer des besonderen Vertrauens der Kaiserin huldigten geradezu den neuen Theorien und waren wohl auch Mitglieder jener geheimen Gesellschaft, zu deren Aufgabe es gehörte, in kirchenfeindlichem Geiste zu arbeiten, und für ihn Propaganda zu machen. Diese waren es, welche das Vertrauen der Kaiserin ausbeuteten, und im Vereine mit den gleichgesinnten Regierungs-Organen die Regentin zu Schritten bewogen, welche von dem Vorwurfe der Ein- und Uebergriffe in ein Gebiet, das jenseits der Staatsbefugnisse lag, nicht freigesprochen werden können. Unter den Vertrauens-Männern müssen besonders hervorgehoben werden der Niederländer Gerhard van Swieten, und der Privat-Rathgeber der Kaiserin, der Regierungsrath und spätere Hofrath Franz Joseph Greiner. An Maria Theresia gewahren wir nämlich einen eigenthümlichen Zug. Wie bekannt, hegte die Kaiserin Mißtrauen zu ihren Ministern; über die Gründe sind wir nicht unterrichtet; Thatsache ist, daß sie sich außer und neben den Ministern Männer ihres besonderen Vertrauens wählte, selbst solche, die in untergeordneter Stellung sich befanden [1]). Diesen sendete sie sehr oft sogar die allerunterthänigsten Vorträge der Hofkanzlei zur Begutachtung zu, und ließ sich nicht selten die darüber zu ertheilende Resolution von ihnen vorzeichnen [2]). Der Einfluß des ersten der obengenannten zwei

[1]) Maria Theresia bezeugte dies selbst mit folgenden Worten: „Ich habe auch Privatpersonen gefunden, die mir durch Vermittlung des Cabinets-Sekretärs Koch vieles beibringen ließen. Dessen Verschwiegenheit hat wenig ihres Gleichen, daher ungemein ehrlich, christlich und ohne Intriguen. Er war mir fast auf dem Fuß wie Tarouca, welchen ich nach Herbersteins Tod zu meinem besonders Vertrauten und Rathgeber gemacht.“ Arneth IV. S. 9.

[2]) Auf eine Klage Greiners gegen die Studienhof-Commission und deren Generalreferenten Martini, erwiderte ihm Maria Theresia in der ihr eigenthümlichen Ausdrucksweise, wenn sie deutsch schrieb „wo (wenn) crössel (Kressel Freiherr von Gualtenberg) in (nach) Bayrn geht, mögte gleich die commission aufheben; mache er (Greiner) mir die Zettel dazu, auch wie hier wegen referenten (Martini) angesetzt wird“. Arneth, Maria Theresia und der Hofrath Greiner. Abhdlg. im 30. Bde des Sitz. Ber. d. Kais. Akadem. S. 349. — Bei den im Archive des Ministerium des Innern in Wien aufbewahrten Acten

Vertrauens-Männer, des Holländers Gerhard van Swieten, auf die Kaiserin muß wegen des Wirkungskreises, den er sich zur Pflege und Verbreitung des kirchenfeindlichen Geistes in Oesterreich zu verschaffen wußte, ein wahrhaft verhängnißvoller genannt werden. Greiner war Freimaurer[1]), aber ein um so gefährlicherer Rathgeber Maria Theresia's, als er klug und leise aufzutreten verstand und ihr Vertrauen im höchsten Grade besaß. Der Kaiserin erging es eben, wie es edeln Naturen leicht begegnen kann; da sie edel und ohne Falsch war, glaubte sie nicht, daß jene, denen sie ihr Vertrauen schenkte, unedel und falsch handeln könnten. Daß aber van Swieten dieser Vorwurf trifft, bezeugt selbst, ohne es zu wollen, sein intimer Freund Sonnenfels, der es als einen Act der Klugheit van Swietens rühmt, er habe seine wahren Absichten und Gesinnung vor den Blicken Maria Theresia's zu bemänteln gewußt[2]).

---

kommt häufig ein Zettel gewöhnlich in Octavform von einer und derselben Hand beschrieben aber ohne Unterschrift vor. Den Inhalt bildet ein Gutachten, das häufig in den Resolutionen der Kaiserin wiederkehrt. Aller Wahrscheinlichkeit nach sind es Gutachten der besonderen Vertrauens-Männer der Kaiserin. Welche Verwirrung durch solche Privat-Gutachten manches Mal verursacht werden konnte, bezeugt ein Tirol betreffender Fall. Ueber einen a. u. Vortrag der böhm. u. österr. Hofkanzlei vom 18. Nov. 1764 erfolgte eine Resolution der Kaiserin, welche den Hofkanzler Grafen Rud. Chotek in große Aufregung versetzte. Da er eben krank war und persönlich vor Maria Theresia nicht erscheinen konnte, wendete er sich mit a. u. Schreiben an Ihre Majestät, in welchem er die Verantwortung wegen der ihm Morgens zugekommenen Resolution von sich und der ganzen Kanzlei ablehnt. „Es muß, schreibt er, bei dem Staatsrathe Jemand auf dieses Einrathen verfallen sein, der den . . erstatteten Bericht — nicht gelesen hat... „Er bat hierauf die Kaiserin, es bei dem Antrage der Kanzlei zu lassen, und schloß sein Schreiben mit der Bemerkung: „Derlei Einwürfe und Dienst-Verziehung, allergnädigste Frau! sind wahrlich zu bedauern."

[1]) Brunner Sebast., Die Mysterien d. Aufklärung in Oesterr. S. 1. — Greiner war nicht officieller „Secretär der Kaiserin"; dieser Titel kann ihm nur als geheimen Vertrauens-Manne gegeben werden.

[2]) Fournier Dr. Aug., „Gerhard van Swieten als Censor", Abhdlg. im 84. Bde (Jahrg. 1867) d. Sitz. Ber. der Kais. Akad. beruft sich S. 426 auf Sonnenfels, welcher versichert, eine gewisse Strenge in der Censur habe van Swieten nur zum Schilde gedient, um die Gewissens-

Daß Greiner Männer, die ihm im Wege standen, durch die scheinbar treuherzigsten bei der Kaiserin im vertraulichen Briefwechsel vorgebrachten Klagen zu beseitigen wußte, davon gibt sein Vorgehen gegen den Hofrath von Martini Zeugniß [1]).

Der Einfluß, den nun diese Vertrauens-Männer und andere dem Geiste der Neuzeit huldigende Räthe auszuüben suchten, gipfelte in der Bemühung, der Kaiserin jenen abstrakten Begriff des **Staates** beizubringen, der es als unerläßliches Postulat hinstellte, daß Alles nicht nur **durch ihn**, sondern auch **für ihn** geschehen müsse, daß aber die Ausübung dieser souveränen Gewalt des Staates den Händen der Regentin anvertraut sei. Dadurch sollte in Maria Theresia eine hohe Meinung von der Staatsgewalt und ein starkes Gefühl für die uneingeschränkte in ihren Händen befindliche Macht-

---

zärtlichkeit der Kaiserin zu beruhigen, d. h. wohl sie über anderes, was ihr Gewissen nothwendig beunruhigt hätte, zu täuschen.

[1]) Der Hofrath von Martini erfreute sich seiner Kenntnisse wegen des Vertrauens Maria Theresia's. Nach der Beseitigung der Jesuiten von den Lehranstalten erhielt er den Auftrag, einen vollständigen Schul- und Studienplan auszuarbeiten. Hier begann schon eine verdeckte Opposition Greiners gegen Martini und seinen Plan; dieser wurde bei Seite geschoben und der Plan des Piaristen Gratian Marx für die Gymnasien, und der des aus preußisch Schlesien berufenen Abtes von Sagan (Felbiger) für die unteren Schulen an dessen Stelle gesetzt. Es scheint das Greiners Werk gewesen zu sein; denn am 23. Oct. 1775 schrieb er an Maria Theresia: „Nun sind die Einleitungen alle für die Gymnasien getroffen; nun ist mir ein großer Stein vom Herzen. Obwohl ich aber, fügte er hinzu, für die Hauptsache nicht mehr ängstlich zu sein brauche, so fürchte ich mich doch **vor dem Hasse des Martini und Baron Krössel**, der erste weit heftiger.“ (**Arneth** a. a. O. S. 354. Damit sind Martini's Aeußerungen über heimliche Feinde zu vergleichen bei **Kink**, Gesch. d. Wien. Univers. S. 512—513 u. d. Beil. XCVII. S. 302). Als Martini nach der Aufhebung der Studienhofcommission von Maria Theresia zum Generalreferenten in Studiensachen bei der Hofkanzlei bestellt wurde, agitirte Greiner wieder gegen ihn in einer langen Vorstellung an die Kaiserin. (**Arneth** a. a. O. S. 347—348). Diese Chicanen bewogen Martini 1779 aus dem Studienreferate ganz auszutreten, und wieder zum Justizfache zurückzukehren. Mit Vorstehendem soll keineswegs Martini's Gesinnung in Schutz genommen, sondern nur auf den Charakter Greiner's hingewiesen werden.

vollkommenheit erzeugt werden. Es sollte ihr weiter beigebracht werden, daß dieser Machtvollkommenheit des Staates und der Lenkerin des Staates nichts störender und hemmender im Wege stehe, als jene Kreise, gewissermaßen jene kleineren und größeren Staaten im Staate, die sich einer Selbständigkeit und eines abgeschlossenen Wirkungskreises erfreuten; das seien die verschiedenen ständischen Elemente in den Landgemeinden und Städten, in den Landständen und Corporationen des Adels und der Geistlichkeit; diesen müßte ihre die Staatsgewalt schmälernde Selbständigkeit entzogen, und auf den Staat übertragen werden. Und der Sirenen-Gesang dieser Doctrin, der Kaiserin vorgesungen unter Hinweisung auf die seit Ludwig XIV. allenthalben ausgebildete absolute Staats- und Fürsten-Gewalt, und vorgetragen mit einer Heuchelei und Anbetung der Staatsgewalt sonder Gleichen [1]), und zugleich hingestellt als politische Nothwendigkeit den im Kriege mit Preußen gemachten Erfahrungen gegenüber, verfehlte seine Wirkung nicht; Maria Theresia bekam eine hohe Meinung von dem Rechte der obersten Staatsgewalt; sie sprach dies aus, indem sie Friedrichs II. Ueberlegenheit seiner absoluten Fürstengewalt zuschrieb, und dieselbe als mustergiltig auch für sich und Oesterreich anerkannte [2]).

---

[1]) Dieselben Männer, welche nie müde wurden, ihre Ergebenheit für die Staatsgewalt und den Monarchen bei jeder Gelegenheit zu betheuern, nahmen keinen Anstand gleichzeitig zu lehren, daß die bürgerliche Oberherrschaft sich unmittelbar auf den „contract social" gründe; daß der Monarch schuldig sei, seine Gesetze, wie jeder andere Bürger, zu beobachten; daß Fundamental-Gesetze nur mit Einwilligung des Volkes abgeändert werden können; daß der Monarch, der sich über das gemeine Beste hinwegsetze, Tyrann sei, wider den sich das Volk vermöge seiner Grundgewalt schützen könne. — So gelehrt an d. Wiener Universität. Kink, Rechtslehre S. 70.

[2]) Zur Rechtfertigung ihrer Umgestaltungen in den Einrichtungen der Monarchie beruft sich Maria Theresia auf Friedrich II. Während dort, schreibt sie in ihrer zweiten Denkschrift, der König Alles, dessen er bedarf, fortwährend in Bereitschaft halte, und jeder seiner Befehle nicht nur befolgt, sondern schleunigst befolgt werde, habe man auf österr. Seite stets unendlich lange Zeit gebraucht, bis das Anbefohlene auch wirklich zu Stande gebracht werde. Diesem Gebrechen sei jedoch bei dem bisherigen Organismus des Staates unmöglich abzuhelfen gewesen, „insolange nicht die Sachen mehrers concentrirt

Von der Anpreisung der Machtfülle des Staates und von der Hinweisung auf die derselben bei ihrer centralisirenden Wirksamkeit im Wege stehenden ständischen Elemente bedurfte es nur eines Schrittes, um dieselben Prinzipien auch auf das kirchliche Gebiet zu übertragen. Von den selbständigen Kreisen, welche der Machtvollkommenheit des Staates im Sinne der Neuerer hemmend im Wege standen, mußte keiner störender erscheinen, als die mit dem öffentlichen und Privatleben in Oesterreich durch tausend geheiligte Bande auf das Innigste verflochtene Kirche. Diese Bande zu zerreißen, den Einfluß und die Macht der Kirche zurückzudrängen und wo möglich gänzlich zu beseitigen, mußte daher um so mehr das Bestreben der Neuerer werden, als ja die Vernichtung der Kirche in erster Linie zu ihren Aufgaben gehörte. Darum sehen wir, wie die dem kirchenfeindlichen Geiste der Zeit huldigenden Vertrauens-Männer und Räthe der Kaiserin Maria Theresia mit ebensoviel Heuchelei als Gewaltthätigkeit den Kampf gegen die ihnen überall im Wege stehende Kirche eröffneten. Sie begannen damit, die Kirche als den gefährlichsten Feind der eben in der Entwickelung begriffenen Machtvollkommenheit der Staatsgewalt darzustellen, gegen welchen man Maßregeln des Schutzes ergreifen müsse. Die Kirche mit ihren Ansprüchen auf Selbständigkeit und eigene Rechtssphäre sei ein Staat im Staate, unverträglich mit dem Begriffe der Staats-Machtvollkommenheit. Die Rechtsfülle, deren die Kirche sich bisher in Oesterreich erfreute, sei ihr größtentheils durch Concessionen der Landesfürsten auf Kosten der Staatsgewalt eingeräumt worden, oder sie habe dieselben durch Occupation von Staatsrechten erlangt. Wenn der Staat diese seine Rechte zurückfordere, verlange er nichts anderes, als was eigenthümlich zu seiner Machtsphäre gehöre. Die Jurisdiction der Kirche sei vielfach nur ein Uebergriff in die Jurisdictions-Gewalt des Staates. Diese Uebergriffe müssen zurückgewiesen werden; widerstrebe die Kirche, so offenbare sie nur den Willen, an der Usurpation festzuhalten; damit müsse gründlich aufgeräumt werden. Da die Uebergriffe der Kirche in dem bisherigen Kirchenrechte

und durch wenigere Stände und Stellen hinfüro lauffen würden." Arneth, Zwei Denkschriften der Kaiserin Maria Theresia, im 47. Bde des Archivs f. Oesterreich. Gesch. S. 280.

ihren Stützpunkt finden, so sei neben andern Mitteln der Abwehr unerläßlich die Umgestaltung des Kirchenrechtes in ein solches, welches auf dem Fundamente der Suprematie der Staatsgewalt über die Kirche aufgebaut werde. Im Geiste dieses Kirchenrechtes müssen dann die künftigen Generationen der studirenden Jugend geistlichen wie weltlichen Standes herangebildet werden. — Das ist die lange Kette von Postulaten, mit welchen der kirchenfeindliche Geist auch in Oesterreich zur Herrschaft gebracht werden sollte; wir können nunmehr übergehen zum Nachweise, wie diese Postulate thatsächlich zur Ausführung gelangten.

Die Mittel und Wege, deren man sich dazu bediente, waren dreifacher Art: Regierungs-Verordnungen, die Schule, und die Literatur.

Schon im Jahre 1746 wurde wegen eines politischen Zerwürfnisses zwischen dem Wienerhofe und dem päpstlichen Stuhle [1]) von einem jener Mittel Gebrauch gemacht, welche man zur Abwehr sogenannter römischer Uebergriffe anwenden zu müssen glaubte. Am 8. März verbot Maria Theresia die Publication nicht blos päpstlicher Bullen, sondern auch jeder anderen kirchlichen Verordnung, welche das Staats-Interesse berührte ohne landesfürstliche Genehmigung. Das Placet war allerdings nachweislich schon unter Leopold I. in gewissen beschränkten Grenzen österreichische Observanz [2]).

In den ersten Fünfziger Jahren begegnen wir Verordnungen, welche sicher nicht von einer Abwehr dictirt waren, sondern Uebergriffe der weltlichen Regierung in die Rechts-Sphäre der Kirche genannt werden müssen. Mit Verordnung vom 8. August 1750 mischte sich die Regierung in die kirchliche Vermögens-Verwaltung; in demselben Jahre setzte sie eine Hof-Commission ein zur Aufsicht über alle frommen Stiftungen und Spitäler. Drei Jahre später, am 31. Octob. 1753 machte eine Verordnung die Verleihung geistlicher Aemter und Pfründen von den an einer erbländischen Universität absolvirten theologischen Studien abhängig. Das war ein sehr empfindlicher Eingriff in die Autonomie der Kirche, weil er das bischöfliche Verleihungsrecht, sowie die theologischen Studien

[1]) Arneth, Maria Theres. Bd II. 331 ꝛc. und IV. 55 ꝛc.

[2]) Vgl. Müller Aug., De Placeto regio, Lovanii 1877, pag. 65. sq.

an den bischöflichen Lehranstalten verletzend beschränkte, mag auch die Absicht der Kaiserin, was nicht bezweifelt wird, eine gute gewesen sein; sie wollte, wie sie es selbst bezeugte, einen gelehrten Klerus heranbilden, welcher die geistliche Seelsorge würdig üben, und die katholische Religion gründlich vertheidigen könnte. Das war aber nicht Aufgabe des Staates, sondern der Bischöfe, und die Verordnung blieb trotz der guten Absicht der Kaiserin eine kränkende Bevormundung der geistlichen Oberhirten und eine Verletzung ihres Rechtes, ihren Klerus sich selbst zu erziehen.

Am 9. März 1754 wurde in Wien das Edikt publicirt, durch welches 24 Feiertage in der Art aufgehoben wurden, daß zwar der Gottesdienst gehalten und besucht, übrigens aber jedwede Arbeit erlaubt werden sollte. Waren auch der Abwürdigung dieser Feiertage Verhandlungen mit dem päpstlichen Stuhle vorangegangen, so zeigte doch der Eindruck, den das Edikt machte, wie tief das kirchliche Gefühl des Volkes verletzt wurde. Die Maßregel erschien um so verletzender, als die Auswahl der abzuwürdigenden Feiertage dem Erzbischofe von Wien, Johann Jos. Grafen v. Trautson, überlassen worden war[1]), dieser aber wegen seiner anrüchigen kirchlichen Gesinnung von allen entschiedenen Katholiken mit Mißtrauen angesehen wurde; der Volksmund nannte ihn sogar einen geheimen Protestanten. Das Edikt schmerzte um so mehr, als die Gegenvorstellungen des Bischofes und Cardinals von Olmütz, Ferdinand Julius Grafen v. Troyer, und des mit ihm übereinstimmenden Bischofes von Passau und des Erzbischofes von Salzburg, Joseph Dominik Graf von Lamberg, und Sigmund Christoph Graf von Schrattenbach keine Berücksichtigung fanden. Die öffentliche Stimmung wurde für die Neuerung nicht gewonnen, als Maria Theresia, um mit ihrem Beispiele voranzugehen, am 2. Ostertage an einem Baue auf dem Burgplatze arbeiten ließ. Die Folge davon waren Pöbel-Excesse, die selbstverständlich nicht gebilliget werden können.

[1]) Trautson beschränkte Weihnachten und Ostern auf je einen einzigen Tag. Der Bischof von Olmütz wies aber darauf hin, daß selbst die benachbarten Protestanten zu Weihnachten und Ostern 3 Tage, sowie auch die Aposteltage festlich begingen, und gab zu bedenken, was die Protestanten von den Katholiken halten würden, und ob dergleichen Maßregeln nicht so viel hießen, als die Katholiken dem Könige von Preußen in die Arme treiben.

Es lag einmal zu klar am Tage, auf wessen Geistes Antrieb das Edikt herbeigeführt worden war, jenes Geistes, dem es darum zu thun war, ein Außenwerk der Kirche nach dem anderen einzureißen, um Schritt für Schritt dem Mittelpunkte derselben näher zu kommen, und leider öffnete sich nur zu bald ein direkter Weg, auf welchem der kirchenfeindliche Geist zu diesem Ziele gelangen und seine Angriffe gegen die Kirche mit Erfolg eröffnen konnte.

Im Jahre 1745 berief Maria Theresia den niederländischen Arzt, Gerhard van Swieten, nach Wien. Er war medizinischer Professor an der Universität Leyden, und von dort im Jahre vorher an das Krankenbett der Erzherzogin Marianne, Schwester der Kaiserin Maria Theresia und Gemahlin des Herzogs Karl von Lothringen, Bruder des Gemahls der Kaiserin, Franz Stephan, nach Brüssel berufen worden. Durch die Berichte über den Krankheits-Verlauf der Erzherzogin war er Maria Theresia bekannt geworden, und obwohl derselbe einen tödtlichen Ausgang genommen, wählte ihn die Kaiserin dennoch zu ihrem Leibarzte. Zunächst scheint dies die Empfehlung des Grafen Kaunitz bewirkt zu haben. Dieser war an den Hof der kranken Erzherzogin gesandt worden, lernte daselbst van Swieten kennen, und pries dessen Wissenschaft und Weisheit, „von der er, wie er versicherte, ganz bezaubert worden sei“[1]), mit dem überschwänglichsten Lobe. Ob dieses Motiv allein den Grafen Kaunitz zu seinen Lobeserhebungen und

---

[1]) In seinem Berichte an die Kaiserin schrieb Kaunitz: Es gereiche unseren Aerzten (Maria Theresia hatte ihren eigenen Leibarzt Dr. Engel nach Brüssel gesandt) zu großen Trost, daß van Swieten dessen Behandlung durchaus gebilligt habe, „après une dissertation très savante et très sensée rendue avec un esprit d'ordre et de justesse qui m'a enchantée.“ Und durch Tarouca ließ er der Kaiserin sagen: „j'ai été enchanté de l'erudition et de la sagesse du dit Sr. van Swieten.“ Arneth, Mar. Theresia II. S. 565. — Eine andere Stimme schrieb aber dem Eigensinne van Swietens die Schuld des Todes der Erzherzogin zu. Engel, der nach Brüssel gesendete Leibarzt der Kaiserin widersprach der Methode der dortigen Aerzte, „et au défaut d'un changement en avoit prédit l'évenement, mais que les susdit médecins et principalement un d'entre eux, appellé de Hollande (der aus Holland herbeigerufene Swieten) n'ayant jamais voulu démordre de leur systéme.“ Arneth IV. 116—117 und Note 185, S. 516—517.

zur Empfehlung van Swietens bestimmte, mag dahin gestellt bleiben. Maria Theresia berief ihn in sehr schmeichelhafter Weise nach Wien, und räumte ihm eine Lehrkanzel an der medizinischen Facultät der Wiener Universität ein.

Diese Berufung war, vom kirchlichen Standpunkte betrachtet, ein beklagenswerther Schritt. Obwohl van Swieten, wie er selbst versichert, Katholik war, und diesen Umstand als Ursache von Verfolgungen bezeichnet, welche ihm den Aufenthalt an der Universität zu Leyden unmöglich machten[1]), entpuppte er sich in Oesterreich doch bald als den eifrigsten und gefährlichsten Propagandisten des modernen kirchenfeindlichen Geistes. Es offenbarte sich, daß eine tiefe Abneigung gegen die überall mit der Kirche verwachsenen Zustände in Oesterreich, und ganz insbesondere ein glühender Haß gegen die Jesuiten in seinem Herzen kochte. Dieser mochte seinen Ursprung in dem Hasse des in Frankreich und in den Niederlanden die Gesellschaft Jesu anfeindenden Jansenismus, dem van Swieten angehörte, oder in jener Verschwörung haben, welche bereits in Halb-Europa auf die Vernichtung des Ordens lossteuerte. Swietens Tendenz ging daher auf die Zerreißung der die Kirche und das öffentliche Leben in Oesterreich zusammenhaltenden Bande, und auf die Zerstörung des Einflusses und selbst der Existenz der Jesuiten los. Und in der That, in einer nahezu 30jährigen mit demselben Hasse consequent durchgeführten Wirksamkeit gelang es ihm, dem modernen kirchenfeindlichen Geiste in Oesterreich zur Herrschaft zu verhelfen.

Sein Scharfblick entdeckte bald den Stützpunkt, wo er den Hebel für seine verderbliche Wirksamkeit ansetzen sollte. Die Schule und die Bücher-Censur waren dieser Punkt. Die Schule in allen ihren Abstufungen, zumal in den obersten, weil hier der heranwachsenden Generation jene Grundsätze eingepflanzt werden konnten, welche von dem kirchenfeindlichen Geiste dictirt waren: die

---

[1]) Er habe, so äußerte er sich in einem an die Kaiserin gerichteten Schreiben vom 17. Januar 1749, neun Jahre ein Collegium über Medicin in Leyden gelesen ohne Gehalt und Titel, aber unter so großem Andrang der Studirenden, daß die Eifersucht der Professoren gegen ihn rege wurde; dazu sei der Haß gegen die katholische Religion, zu der er sich bekenne, gekommen 2c. 2c. Kink, Gesch. d. Wien. Universit. I. S. 442 in der Anmerk. 574.



Bücher-Censur war es, weil es durch sie möglich wurde, die Schleusen zu öffnen, welche dem Hereinströmen der vergiftenden Literatur und dem Aufkeimen derselben im eigenen Lande bisher Einhalt gethan hatten. Von diesem doppelten Punkte aus konnten zugleich den Jesuiten die vernichtendsten Stöße beigebracht werden. Van Swieten suchte daher die Schule und Censur ausschließlich in seine Gewalt zu bringen. Den Weg bahnte ihm die Kaiserin selbst; sie ging schon seit längerer Zeit mit dem Plane um, dem Unterrichtswesen eine andere, und wie sie in ihrer edlen Absicht meinte, bessere Einrichtung zu geben[1]). Den Anfang wollte sie mit der Universität machen, von deren Leistungen man ihr keine gute Meinung beigebracht hatte. „Die Studien hier sind gewiß nicht viel nutz und voller Gebrechen", schrieb sie an einen Mann ihres Vertrauens.

Van Swieten erhielt demnach den Auftrag, einen Reformplan vorerst für das medizinische Studium an der Wiener Universität auszuarbeiten. Am 17. Juni 1749 überreichte er ihn der Kaiserin. Der Reform-Vorschlag deutete bereits an, wo van Swieten hinaus wollte. Nebst einigen das medizinische Studium betreffenden Vorschlägen, nahm er schon solche in den Plan auf, welche die Verfassung der Universität im Allgemeinen angingen, von denen er aber erwarten konnte, daß sie der Kaiserin um so mehr zusagen würden, als er sie mit dem ihr beigebrachten Begriffe von der Machtvollkommenheit des Staates in Uebereinstimmung brachte; er beantragte, die Universität in wichtigen Punkten ihrer Autonomie zu entkleiden, und sie unter die Leitung des Staates zu stellen. Man darf annehmen, daß diese Vorschläge z. B. der, daß die Kaiserin die Ernennung der Professoren dem Universitäts-Consistorium entziehen und sich selbst vorbehalten, die eigene Jurisdiction der Universität beschränken oder gänzlich aufheben solle, schon hauptsächlich gegen die Jesuiten berechnet waren. Wie hätte sonst van Swieten bei dem überwiegenden Einflusse der Jesuiten die

---

[1]) Die wahren Verdienste, welche sich Maria Theresia zumal um das Volksschulwesen erwarb, sollen weder verkannt noch unterschätzt werden, obwohl auch auf diesem Gebiete besonders mit den Katechismen mißglückte Versuche gemacht wurden. Die vorliegende Abhandlung faßt zuvörderst die höheren Schulen in's Auge, und diesen gilt die Kritik.

Berufung und Anstellung von ihm empfohlener Professoren erwarten und durchsetzen können?[1]) Maria Theresia erklärte sich mit den ihr unterbreiteten Vorschlägen durchaus einverstanden, wie dies die von ihr am Actenstücke angebrachten Randbemerkungen am besten bezeugen[2]).

Die gegen die Jesuiten gerichtete Spitze trat aber noch in diesem Jahre bei einer anderen Gelegenheit ganz unverhüllt hervor. Wegen der im höheren Unterrichtswesen eingeleiteten Reformen ward die Kaiserin veranlaßt, von dem neu errichteten Directorium in politicis et cameralibus Vorschläge in Betreff der Bücher-Censur zu verlangen. Mit dieser hatte es aber folgende Bewandtniß. Eine Bücher-Censur bestand in Oesterreich, seitdem Kaiser Karl V. in dem berühmten Wormser Edikte 1521 nicht nur über Luthers Person, sondern auch über Jedermann, der seine Bücher lese oder verbreite, die Acht und Aberacht ausgesprochen, und allen Obrigkeiten befohlen, ein strenges Censur-Amt auszuüben, „damit, wie die Worte des Ediktes lauten, das Gift derer, die solche Schriften dichten und machen, ferner nicht ausgebreitet, und die hochberühmte Kunst der Druckerei allein in guten und löblichen Sachen gebraucht werde"; kein Buchdrucker dürfe im Umfange des heil. römischen Reiches Bücher drucken ohne Wissen und Willen des Bischofes, und ohne Zulassung einer der nächstgelegenen Universitäten[3]).

Im Sinne dieses Ediktes übten fortan die Bischöfe mit den betreffenden Obrigkeiten die Aufsicht über die verbotenen Bücher; Einschmuggelung und Verbreitung wurde mit Confiscation und anderen Strafen verpönt[4]). In Wien übte das Censur-Amt der

---

[1]) Van Swieten beabsichtigte, Ausländer heranzuziehen, wie denn z. B. durch ihn die als Naturforscher allerdings berühmten zwei Leydener, Anton de Haen, und Franz Jos. Jacquin nach Oesterreich gebracht wurden.

[2]) Kink in der LXXXVIII. Beilage zur Gesch. d. Wien. Univ. I. Bd. S. 254—271.

[3]) Siehe Bucholtz, Gesch. d. Regierung Ferdinand I. im I. Bde, Abschnitt VI. S. 337—372. Luther gegenüber der kaiserl. Gewalt. Das Edikt S. 367 bis Ende.

[4]) Wiedemann, die kirchliche Bücher-Censur 2c. in der Anmerk. 2 oben S. 267.

Bischof gemeinsam mit dem Bürgermeister und der Universität. In Folge der von Ferdinand II. 1623 vorgenommenen Reform der Wiener Hochschule, bei welchem Anlasse der Kaiser den Stadtrath aus dem Censur-Collegium entfernte, wurde die theologische und philosophische Facultät den Jesuiten übergeben, und dadurch kam das Amt der Bücher-Censur bezüglich der in beide Facultäten einschlägigen Werke in ihre Hände. Unter Karl VI., unter dessen Regierung, wie oben nachgewiesen wurde, schon der Hauch der Ideen der Neuzeit, wenn gleich noch leise, hereinzuwehen anfing, begegnen wir einer Verordnung, welche der Universität einen Theil ihres Amtes entzog, und die Censur jener Bücher, die in das Politicum einschlugen, der Regierung zuwies. Im Jahre 1733 wurde diese Verordnung dahin abgeändert, daß die Universität den Auftrag erhielt, für Politica und Historica geistliche und weltliche Professoren als Censoren zu bestellen; „diese hätten ihr Urtheil über anstößig befundene Bücher an die politische Landesbehörde einzuschicken[1].“ Darüber entspann sich langer Streit zwischen der Universität und der Regierung. Maria Theresia entschied ihn in ihrem ersten Regierungs-Jahre dadurch, daß sie die Bücher-Censur wieder der Universität einräumte, wodurch die Censur der theologischen, philosophischen und historischen Werke in die Hände der Jesuiten zurückgelangte. Diese Verordnung wurde von der Regierung heftig bekämpft; sie berief sich auf das von Kaiser Karl VI. ihr verliehene Aufsichtsrecht, und scheint den Sieg davon getragen zu haben, denn die Gegenvorstellungen der Universität, d. i. hauptsächlich der Jesuiten, blieben ohne Antwort, und die Censur, nach Karls VI. Edikt, getheilt zwischen Regierung und Universität.

Als Maria Theresia 1749, wie oben bemerkt wurde, mit der Absicht umging, die höheren Studien einer Reform zu unterziehen, gab dies den Anlaß, das neuerrichtete Directorium in politicis et cameralibus zu Vorschlägen in Betreff der Regelung der mit der Universität verbundenen Bücher-Censur aufzufordern. Das Directorium, dessen Präsident Friedrich Wilhelm Graf Haugwitz war, machte der Kaiserin den Vorschlag, die Bücher sollten nach den verschiedenen Gegenständen, welche sie behandelten, in Abtheilungen gebracht werden; die Censur der theologischen und philosophischen

[1]) Fournier a. a. O. S. 396.

den Jesuiten bleiben; Bücher historischen und politischen Inhaltes den Professoren der savoyschen und theresianischen Akademie, juridische Werke Mitgliedern der Rechtsfacultät zugewiesen werden. Zur Begutachtung medizinischer Werke habe sich der Protomedicus van Swieten bereit erklärt. Maria Theresia übergab diesen Vorschlag des Directoriums an van Swieten zur Beurtheilung. Das war für diesen eine mehr als erwünschte Gelegenheit in der Ausführung seiner geheimen Pläne einen Schritt weiter zu thun. Es war ihm die Thüre geöffnet, sich in die Censur einzudrängen, somit seine Thätigkeit auf ein Gebiet zu verlegen, wo er im Dienste des kirchenfeindlichen Geistes in zweifacher Richtung mit Erfolg wirken könnte, zunächst durch die Entfernung der Jesuiten von diesem Boden, als des größten Hindernisses in der Handhabung der Censur in seinem Sinne, und dann durch die Ausübung der Censur in solcher Weise, daß die der kirchenfeindlichen Literatur gezogenen Schranken beseitigt würden. Daß dies seine Absicht war, und er als Censor in diesem Sinne mit Erfolg wirkte, wird in einem Nekrologe auf einen der vornehmsten niederländischen Wortführer des Jansenismus, Abbé Du Pac de Bellegarde, bezeugt. Von diesem wird gerühmt, „daß er mit van Swieten im Verkehre stand, der ihm die Mittel verschaffte, französische Bücher in die Staaten des Hauses Habsburg einzuschmuggeln (le moyen de faire passer dans les Etats etc.), welche eine Revolution in den ultramontanen Anschauungen hervorbrachten („qui y opérèrent une révolution sur les opinions ultramontaines“)[1].

Mit schlauer Berechnung einer günstigen Wirkung auf Maria Theresia stellte er in seinem Gutachten wieder die Machtvollkommenheit des Staates voran, und erstattete dasselbe mit Vorschlägen, welche direct und indirect darauf abzielten, die Kaiserin zur Entfernung der verhaßten Jesuiten von der Censur zu bewegen, welche sie sodann an ihn und an ihm verwandte Geister übertragen sollte. Zu diesem Ende mißbilligte er den Antrag des Directoriums, die Censur der theologischen und philosophischen Werke in den Händen der Jesuiten zu lassen, als einen ganz verwerflichen. „Als Wächter über Gesetz und Sitte, schrieb er, erkenne er einzig nur den Staat,

---

[1]) Fournier a. a. O. S. 440, Anmerk. 3.

und nicht Mönche von zweifelhafter Befähigung und von Grundsätzen, welche einer vergangenen Zeit angehören, und jetzt nicht mehr am Platze seien. Der Staat könne sich zur Ausübung des Censur-Amtes keiner anderen als wissenschaftlich gebildeter Männer bedienen, denen, eben wegen dieser Befähigung das Recht zustehe, über Bücher zu urtheilen." Und nun lüftete der böse Dämon ein wenig den Schleier, denn die Censur der philosophischen Werke (man weiß, was man damals unter Philosophie und philosophischen Werken verstand) erbat er für sich selbst; die Theologie sollte ausschließlich an den Erzbischof Trautson übertragen werden, der ihm seiner Grundsätze wegen und als Gegner der Jesuiten befreundet war. Und so wären, wie er beabsichtigte, die Jesuiten mit einem Federstriche aus einem Gebiete hinausgewiesen, welches sofort van Swieten für seine Zwecke beherrschen zu können hoffte.

Die Erledigung, welche Maria Theresia dem Gutachten und den Anträgen van Swietens zu Theil werden ließ, war von der Art, daß man der Kaiserin nicht zu nahe tritt, wenn man behauptet, Kopf und Herz haben nicht den gleichen Antheil dabei gehabt. Die Bitte Swietens, die Censur der philosophischen Werke ihm zu überlassen, bewilligte sie mit der Bemerkung: „Kann nicht in bessere Hände kommen!" ja, sie dankte dem schlauen Manne sogar für das Opfer, welches er mit seinem Anerbieten brachte! [1]) Ob Maria Theresia, welche die Männer ihres Vertrauens für so edel hielt, als sie selbst war, von der Tragweite der Bitte und ihrer Bewilligung wohl eine Ahnung hatte? Kaum; und ob Swieten ihr Vertrauen rechtfertigte, bezeugt die Geschichte. Ueber den Antrag, die theologische Censur dem Erzbischofe zu überlassen, stiegen der Kaiserin doch Bedenken auf; sie ging nicht darauf ein; da war ihr Gewissen noch zu lebendig, und „sie hielt noch immer große Stücke auf die Jesuiten", wie ein begeisterter Verehrer van Swietens sich ausdrückt, dem die Verdrängung der Jesuiten allem Anscheine nach zu langsam vor sich ging [2]). Die Resolution über diesen Antrag Swietens lautete daher nicht nach seinem Wunsche; die Kaiserin entschied, daß zur Beurtheilung der Bücher allgemeinen Inhaltes sowie der theologischen Werke immer ein Jesuit zugezogen werden sollte.

---

[1]) Fournier a. a. O. S. 406.

[2]) Derselbe S. 407.

Indessen ruhte der nun einmal eröffnete Kampf gegen die Jesuiten nicht. Wenn auch van Swieten demselben auf kurze Zeit auswich, so geschah doch schon im J. 1750 ein Angriff von einer andern Seite her. In einem Berichte vom 21. Febr. erneuerte das Directorium in publicis et cameralibus die unter Karl VI. 1735 gegen die Lehrmethode der Jesuiten von der Regierung und Hofkanzlei vorgebrachten Klagen und Beschwerden, nur mit auffallend schärferer Kritik und mit kaum gerechtfertigten Vorwürfen gegen die Ueberwachung der Moralität der Studirenden von Seite der Jesuiten [1]).

Im folgenden Jahre kam seit dem Eintritte van Swietens in das Censur-Amt der erste Fall vor, wo die Grundsätze Swietens und der Jesuiten in Collision geriethen. Den Anlaß gab die Frage über die Zuläßigkeit des 1748 in Paris erschienenen und bald darauf nach Wien gelangten Werkes Montesquieu's Esprit des lois. Da dazumal die Censur noch unter den früheren Organen stand, wurde auf deren Anrathen der Verkauf des Buches verboten. Als aber 1751 das Censur-Amt neu organisirt ward [2]), kam die Frage neuerdings 1752 zur Verhandlung. Die Mehrzahl der Commissions-Mitglieder, die Professoren Riegger, Justi und Böck, sowie van Swieten und selbst der Präsident, der Erzbischof Trautson, stimmten für unbedingte Freigebung; die zwei Jesuiten Ludwig De Biel und Joseph Pohl, beide sehr gelehrte Männer [3]), stellten dem Majoritäts-Antrage das billige Votum gegenüber, die Lektüre des „Esprit“ möge theils wegen einiger zweideutiger Glaubensstellen, theils und insonderheit quoad statum politicum nur viris prudentibus et eruditis erlaubt werden. Das war nun ganz gegen Swietens Tendenz; er verwarf das Votum und verlangte absolute Freigebung. Nun blieben die Jesuiten von den nächsten Berathungen über diesen Gegenstand weg. Da zeigte sich die Leidenschaftlichkeit van Swietens in ihrer widerwärtigsten Gestalt. Obwohl die Majorität der Stimmen sich für unbedingte Zulassung ausgesprochen hatte, folglich kein Hinderniß im Wege stand, das

[1]) Kink, Gesch. d. Wien. Univ. S. 458, Note 594.

[2]) Zu Censoren wurden ernannt Swieten, die Professoren Riegger, Justi, Böck, und die Jesuiten De Biel und Pohl.

[3]) Man sehe Stögers Scriptores provinc. Austriac. Societ. Jesu, Viennae 1856, unter: De Biel u. Jos. Pohl.

Gutachten in diesem Sinne an die Kaiserin zu erstatten, leitete doch van Swieten Chicanen gegen die beiden Jesuiten ein, die bis in das kaiserliche Cabinet hinaufreichten. Die Jesuiten wurden wegen ihres Votum gewissermaßen zur Verantwortung gezogen, und da sie die Zumuthung von sich wiesen, richtete er an die Kaiserin eine Note, in der er nicht einmal in wahrheitsgetreuer Darstellung die beiden Gelehrten verklagte und anzuschwärzen suchte. „Der Erzbischof und sein Theologe, so schrieb er, haben das Buch gutgeheißen, und es wolle ihm scheinen, daß die Autorität des Prälaten höher stehe als die der frommen Väter [1]). Es bedeute, diesen mehr Rechte einräumen, als ihnen zukommen, wenn man auf ihr Verlangen den Verkauf eines Buches einstellt [2]), das die Mehrheit in der Commission günstig beurtheilte. Er räth, ihnen aufzutragen, in der Sitzung der Revisoren ihre Anstände zu begründen [3])." Die Note machte auf Maria Theresia einen so ungünstigen Eindruck, daß sie sich beinahe entschlossen erklärte, die Jesuiten aus der Censur-Commission zu entfernen, und schließlich am 8. März 1753 jede weitere Discussion über das Buch in der Commission verbot, hingegen den Verkauf desselben erlaubte [4]).

Das Jahr 1752 war ein großes Reformjahr. Am 25. Juni erschien ein Decret, welches einen Anlauf zur Reorganisirung der Gymnasien nehmen zu wollen schien; es begnügte sich aber damit, das Statut Karls VI. von 1735 neuerdings in Erinnerung zu bringen, und dessen genaue Befolgung wieder einzuschärfen, wobei es an Rügen der an den Gymnasien befolgten Lehrmethode nicht fehlte. Fast schien es, als habe das ganze Decret keinen andern Zweck gehabt, als die Unzufriedenheit mit der Leitnng dieser Schulen durch die Jesuiten nicht einschlummern zu lassen [5]).

[1]) Um die höhere Stellung des Erzbischofes handelte es sich nicht; die Autorität in einer wissenschaftlichen Frage wird nach dem tieferen und besseren Wissen eines Zeugen oder Beurtheilers gemessen; ob dies auf Seite des Prälaten stand, wäre zu beweisen gewesen.

[2]) Das war eine den Sachverhalt fälschende Darstellung; ein solches Verlangen hatten die Jesuiten nicht gestellt.

[3]) Fournier S. 414.

[4]) Ebendort S. 415.

[5]) Einer der Vorwürfe betraf die angebliche Ueberbürdung der Jugend mit Gedächtniß-Uebungen: „Die Lehrer sollen die Jugend nicht mit

An demselben Tage erschien auch der reformirte Studien-Plan für die philosophische und theologische Facultät, fix und fertig mit allen Einzeln-Vorschriften, wie die Göttin Pallas in voller Rüstung aus Jupiters Gehirn hervorsprang. Die Universität und die Jesuiten, die doch der Plan zuerst anging, da beide Facultäten sich in ihren Händen befanden, waren zu den Berathungen nicht zugezogen worden; der Plan wurde einfach an den Rector der Universität zur weiteren Eröffnung an die Jesuiten hinausgegeben. Für die zwei Facultäten waren zwei Direktoren angestellt, wozu man noch Jesuiten gewählt hatte, den P. Joseph Franz [1]) für die philosophische, und den P. De Biel für die theologische Facultät. Beide Facultäten mit ihren Directoren wurden dem Erzbischofe von Wien, der zum Protector ernannt worden war [2]), in allen Beziehungen untergeordnet, und dem Vizerector des akademischen Jesuiten-Collegiums der gemessenste Befehl ertheilt, daß alle Mitglieder der Societät ohne Verzug dem nachzukommen haben, was der Protector in Betreff der Studien ihnen anbefehlen werde. Der Erzbischof Trautson war auch der Verfasser der für die Jesuiten entworfenen Instructionen, und das Directorium konnte sich, als es dieselben der Kaiserin zur Annahme

---

nutzlosen Gedächtniß-Uebungen quälen, sondern sie an selbständiges Nachdenken gewöhnen." Dieser Vorwurf ging hervor aus der Manie des vorigen Jahrhunderts, wo man sich einen jungen Menschen dachte, wie die Maler die Seraphim darzustellen pflegen, nur mit einem Kopf und zwei Flügeln ohne Leib. Man vergaß, daß jede, auch die abstrakteste Wissenschaft auf einer Grundlage beruht, welche unserem Denken und Wissen von dem Gedächtnisse bereitet werden muß, da der Satz: tantum scimus, quantum memoria tenemus, ewig wahr bleibt.

[1]) P. Jos. Franz war einer der gelehrtesten Männer seiner Zeit; wer von der Vielseitigkeit seiner Kenntnisse sich einen Begriff machen will, vergl. Stögers oben S. 292, Note 3 citirtes Werk, wo auch auf De Biel hingewiesen ist. Hier sei nur noch bemerkt, daß Maria Theresia ihn sehr hochachtete; siehe Arneth IV. Note 140, S. 517. „Der P. de biel ist der nembliche, schrieb sie, der mit Dopelhoffen und mir das collegium Theresian. errichtet. Ich halte vill auf disen man."

[2]) In Ansehung „seiner stattlichen Gelehrsamkeit, gründlichen Einsicht und des für die Aufnahme der Wissenschaften vielfach bezeugten ruhmwürdigen Eifers" habe sie ihn zum Protector ernannt, bezeugte die Kaiserin. Arneth IV. S. 119.

empfahl, selbst der Seitenhiebe auf die Jesuiten nicht enthalten. Ueberhaupt muß der barsche Ton, der in den Zufertigungen an die Societät zu bemerken ist, wohl nur auf Rechnung der Kanzleien geschrieben werden; denn daß Maria Theresia nicht damit einverstanden war, bewies sie mit der Rüge, welche sie bei einem andern nicht die Jesuiten betreffenden Anlasse dem Präsidenten des Directoriums, Grafen Chotek, ertheilte [1]). Daß bei diesen Reformen van Swieten die Hand im Spiele hatte, könnte als selbstverständlich angenommen werden, wenn es nicht ausdrücklich bezeugt würde [2]).

Im folgenden Jahre 1753 wurde an die Neugestaltung der juridischen Facultät Hand angelegt. Von der neuen Einrichtung dieser Facultät könnte man, da sie, wie es scheinen möchte, außerhalb des Kreises unserer Abhandlung liegt, gänzlich absehen, wäre sie nicht theils durch einige ihr neuzugewiesene Fächer, theils durch die Tendenzen einiger ihrer Professoren eine rasch und weithin wirkende Schule des modernen kirchenfeindlichen Geistes geworden. Als neues Lehrfach fand endlich das bisher zurückgewiesene „Naturrecht“ nicht blos Einlaß, sondern die Einräumung des Ehrenplatzes, als erster und wichtigster Gegenstand [3]). Den zweiten Platz und Rang erhielt das Kirchenrecht, selbstverständlich an dieser Facultät von einem weltlichen Professor vorgetragen. Die übrigen Fächer waren rein juridischer Natur ohne Beimischung philosophischer oder kirchlicher Elemente. Dem Naturrechte wurde eine solche Bedeutung beigemessen, daß Maria Theresia später mit a. h. Entschließung erklärte, sie werde bei allen künftigen Diensterledigungen in politischen, Cameral-, Finanz- und Commercial-Stellen auf diejenigen Subjecte besonders bedacht sein, welche in dem Natur-, Völker- und allgemeinen Staatsrechte, als dem Grunde der ganzen Policey vorzüglich guten Fortgang aufweisen können.

---

[1]) Kink l. c. S. 460, Note 597: „In denen decretis an die Geistlichkeit, schrieb die Kaiserin, die Worte wohl zu überlegen und sich nicht in . . . Vorwürfe wegen Vergangenen aufzuhalten 2c. 2c.“

[2]) Man sehe Kink I. 456., Beer und Hochegger I. 289 2c., Fournier S. 401.

[3]) Dies beweist nicht nur die Rangordnung der Fächer in den Katalogen, in welchen das Naturrecht an der Spitze aller übrigen steht, sondern weit mehr der dem Professor dieses Faches zuerkannte Gehalt von 4000 fl.; während der Gehalt des Nächststehenden 3500 fl. betrug.

Von den zur Durchführung der neuen Organisation der juridischen Facultäts-Studien ernannten Professoren [1]) haben für unseren Zweck nur zwei eine größere Wichtigkeit; der Hofrath Paul Joseph Riegger, Professor des Kirchenrechtes, und Karl Anton v. Martini, welcher an Stelle des Regierungs-Rathes Benedict Schmidt, da dieser den Ruf nicht annahm, die Kanzel für das Naturrecht erhielt. Da die Bedeutung ihrer Wirksamkeit erst später sich bemerkbar machte, wird dieser am gehörigen Orte unsere Aufmerksamkeit zugewendet werden.

Mit der Einführung des „Naturrechtes" in den Kreis der Universitäts-Studien wurde nun auch in Oesterreich für die studirende Jugend die Quelle jener Prinzipien und Rechtsanschauung aufgeschlossen, welche bereits oben S. 268 f. angedeutet wurde. Auch bei uns floß aus dieser Quelle jener Vernunft-Stolz, der die von Gott gegründete Ordnung der menschlichen Gesellschaft läugnete und an ihre Stelle unwahre Fictionen setzte; auch bei uns gelangte derselbe von Gott, als der einzig wahren Rechtsquelle, abgefallene Vernunftstolz mit der Consequenz des Hasses, welcher der Lüge gegen die Wahrheit innewohnt, dahin, gerade jene Anstalt zu bekämpfen und zu verfolgen, welche zur Hüterin und Vertheidigerin des von Gott geschaffenen Rechtes ist, die Kirche [2]).

Mit der vorbeschriebenen Umgestaltung der Universitäts-Studien war ein großer, namentlich von dem Manne, dem Maria Theresia unbedingtes Vertrauen schenkte, beabsichtigter Erfolg erzielt. Die Universität in Wien sowie alle anderen in den österreichischen Erblanden bestehenden, waren in pure Staatsanstalten umgeändert worden; mit ihnen traten nicht blos die Professoren, sondern die Wissenschaften selbst in den Staatsdienst, indem der Professor nur soviel und nichts anderes lehren durfte, als was der Staat im Interesse seines Dienstes bestimmte. Der frühere Charakter der

---

[1]) Man berief einige Professoren vom Auslande, so Jacob Ernst Sundermaler, Peter Banniza und wie es scheint, auch Benedict Schmidt, die an der Universität von Würzburg lehrten. Der erste und dritte nahmen den Ruf nicht an.

[2]) Es versteht sich von selbst, daß diese Bemerkung nicht das Naturrecht als solches, sondern nur die falsche Auffassung desselben betrifft und daß wir somit keineswegs der jetzt immer mehr überhandnehmenden principiellen Läugnung des Naturrechtes das Wort reden wollen.

Universitäten als kirchliche Korporationen war dadurch beseitigt, und was noch davon erübrigte, oder an denselben mahnen konnte, sollte gänzlich entfernt werden [1]).

In diesem Sinne entwickelte sofort van Swieten, unstreitig der einflußreichste und viel, wenn nicht Alles vermögende Mann, eine große Thätigkeit. Die feierlichen Promotionen hatten nach altem Herkommen in der St. Stephans-Kirche stattgefunden; van Swieten setzte es durch, daß sie in den Universitäts-Saal verlegt wurden, wodurch sie den kirchlichen Charakter verloren; ebenso erwirkte er, daß der Kanzler der Universität (damals Weihbischof Marxer) den Candidaten der Promotion den Eid auf das katholische Glaubensbekenntniß und auf die unbefleckte Empfängniß nicht mehr öffentlich, sondern nur privatim durch schriftlichen Revers abnehmen durfte. Bald suchte er den Kanzler der Universität und den Rector des Jesuiten-Collegiums aus dem Universitäts-Consistorium zu entfernen. In detaillirtester Beschreibung und nicht ohne tendenziöse Färbung schilderte er der Kaiserin die Verfassung des Consistoriums. Es bestehe aus zwei Theilen; den ersten bilden die Proceres academici (die obersten Dignitäre), der Rector magnificus, der Kanzler (Bischof Marxer) und der P. Rector des Jesuiten-Collegiums; sie nehmen distinguirte Sitze auf einer Estrade ein; ihnen folgen die vier Directoren der Facultäten. Zum zweiten Theile gehören die vier ältesten Facultäts-Mitglieder, die vier Decane, und die vier Procuratoren der Nationen. Ihm scheine, daß sowohl der Kanzler als auch der Rector der Jesuiten von keinem großen Nutzen im Consistorium seien; denn der Kanzler erscheine nur, wenn den Candidaten der Promotion der Eid auf die unbefleckte Empfängniß abzunehmen sei; um das Thun und Lassen der Professoren der Theologie kümmere er sich gar nicht. Bezüglich des P. Rectors der Jesuiten sei gar nicht zu erfinden, warum er den Rang vor den Facultäts-Directoren einnehmen soll, da bekannt sei, daß zum Rectors-Amte in der Societät nicht die gelehrtesten Mitglieder bestimmt werden, weil sie nur für das Temporale und für die Ordnung im Hause zu sorgen haben, Dinge, die für das Consistorium von keinem Nutzen seien. Und noch mehr! eine solche Stelle werde vergeben ohne Ingerenz der Majestät, rein nach dem

[1]) Kink S. 486. — Beer u. Hochegger I. S. 290.

Belieben der Societät, was ein großer Mißstand sei. Der Hauptzweck bestehe in der Absicht, die Mehrheit der Stimmen zu haben und dadurch das Consistorium zu beherrschen. Zwei Directoren seien Jesuiten, die immer der Meinung ihres Rectors folgen müssen u. s. w. Nun folgen Anklagen gegen den Kanzler, und gegen den P. De Biel, hingegen ein Hervorstreichen des Gehorsams der medizinischen Facultät. Aus dem Gegentheil leuchte klar die Herrschsucht der Jesuiten heraus. Der Schluß des Schreibens lautet: „Die Erhaltung der Universität und die Wahrung ihrer unstreitigen Rechte hängen von der Beseitigung dieser Mißbräuche ab[1]."

Obwohl die Kaiserin mit ihrer Randbemerkung die Absicht andeutete, eine Regelung der von van Swieten bezeichneten Zustände eintreten zu lassen, ging sie doch auf die Entfernung des Kanzlers und Rectors aus dem Consistorium nicht ein. Nun ließ van Swieten den Antrag in Betreff des Kanzlers fallen, griff aber um so heftiger die Jesuiten an, warf ihnen fortwährenden Ungehorsam gegen die landesfürstlichen Befehle vor, verurtheilte ihre ganze Wirksamkeit, nannte ihre Einführung in die Universität durch Ferdinand II. eine Calamität von jeher, und erröthete nicht, in der Motivirung seiner Vorwürfe sich der Vertuschung und Verdrehung der thatsächlichen Wahrheit schuldig zu machen. Den zwei Directoren P. Franz und P. De Biel, insbesondere wirft er Vernachläßigung ihrer Pflichten vor[2]), und gelangte endlich zu dem Schlusse, daß man, so wie die Jesuiten den Zweck ihrer Berufung nicht erfüllt hätten, auch gegen sie keine Verbindlichkeit mehr habe[3]).

Man muß staunen, daß Maria Theresia die unter einschmeichelnder Hülle schlecht verborgene Verfolgungssucht nicht merkte; mit Decret vom 12. Nov. 1757 ließ sie den P. Rector aus dem

---

[1]) Das ganze hochinteressante Document bei Kink, Gesch. d. Universit. S. 487, in Note 642. Maria Theresia schrieb an den Rand: „Ça est a régler."

[2]) Man muß doch fragen, wer ihn zum Aufseher über die andern Facultäten bestellt hat, oder woher ihm die Verantwortlichkeit für die ganze Universität oblag?

[3]) Kink, S. 490, Note 644; dort auch die documentirten Beweise über die Verdrehungen und Unwahrheiten, deren van Swieten zur Unterstützung seiner Anklagen sich schuldig machte.

Consistorium ausweisen mit der ausdrücklich hinzugefügten Bemerkung, daß ihm der Platz daselbst im Grunde nie gebührt habe [1]).

Noch unbequemer als im Universitäts-Consistorium waren van Swieten die Jesuiten in der Censur-Commission, denn hier beengten sie ihn in der Durchführung seiner Absichten noch mehr als an der Universität. Der erste Versuch 1749, sie aus der Commission zu verdrängen, hatte nicht die erwünschte Erledigung gefunden [2]). Die Jesuiten De Biel und Pohl waren 1751 bei der Reform der Censur Commissions-Mitglieder geworden. Nun nahm Swieten 1754 einen neuen Anlauf, um, wenn er sie nicht zu verdrängen im Stande wäre, ihnen wenigstens den Wirkungskreis zu beschränken. Er erlangte zwei Decrete, deren erstes bestimmte, daß keinem geistlichen Orden das Recht zustehe, theologische Theses, Werke geistlichen, kirchenrechtlichen oder philosophischen Inhaltes ohne Erlaubniß des Studien-Protectors (Erzbischof Trautson) und der Censur-Commission zu drucken oder zu verbreiten. Dadurch wurde die Resolution der Kaiserin von 1749 [3]) fast beseitigt, indem die Beurtheilung auch theologischer Werke von dem Erzbischof und der Commission in corpore abhängig gemacht wurde. Das zweite Decret entzog dem Rector des Jesuiten-Collegiums die Berechtigung, die der Censur-Commission beiwohnenden Ordens-Mitglieder allein zu bestellen, und knüpfte diese Berechtigung an die Genehmigung des Erzbischofes und an die Zustimmung

---

[1] Die „Sanctio pragmatica" vom 7. Aug. 1623 in Betreff der Incorporirung des Jesuiten-Collegium mit der Universität in Wien bestimmte im §. 2, Absatz 5.: „Reverendo patri Rectori Collegii hoc etiam honoris tribuit Universitas, ut in consessibus omnibus et actibus academicis sedeat, et locum occupet immediate post superintendentem. . . . Si quando in Consistorio tractanda fuerint negotia Academiae ad rem literariam universe spectantia idem R. P. Rector advocari, nec sine eo, quod scholares omnes concernet, quicquam statui debebit." — So das bis auf die Neuerungen unter Maria Theresia giltige Grund-Statut der Wiener Universität. Mit welcher Wahrheit man Maria Theresia und die Regierung über das Präsenz-Recht des Rectors bei den Consistorial-Sitzungen informirte, ist klar. Kink, Gesch. d. Univ. II. Bd Statuten-Buch Nr. 83. S. 450, Absatz 5.

[2]) Siehe oben S. 291.

[3]) Ebendaselbst.

der Kaiserin. Dadurch wahrte van Swieten die Zulassung oder Zurückweisung vorgeschlagener Ordens-Glieder der Entscheidung seines Einflusses und Gutachtens [1]).

Bald öffnete sich für van Swieten ein neues Feld, seinen Kampf gegen die Jesuiten mit verstärkter Macht und mit — in seinem Sinne — glänzendem Erfolge fortzuführen. Am 10. März 1757 starb der Erzbischof von Wien, Graf von Trautson, ein Mann, der nach dem Zeugnisse des Historiographen der Kaiserin [2]) als freisinniger und aufgeklärter Bischof vor allen anderen, selbst wenn sie ebenfalls zur Zahl der Freisinnigen gehörten, sich der besondern Gunst Maria Theresias erfreute. Aus diesem Grunde war er auch von van Swieten überall vorgeschoben, und ohne Zweifel durch seinen Einfluß zum Protector der Universitäts-Studien und zur maßgebenden Autorität in Censur-Sachen befördert worden. Durch seinen Tod wurde das Studien-Protectorat erledigt. Man wird nicht fehlschließen, wenn man annimmt, daß auf Swietens Rath die Stelle nicht wieder besetzt, sondern zur Leitung der Studien-Sachen eine vorhin nie bestandene „Studien-Hof-Commission" gebildet wurde. Die Regierung hatte die Absicht, die neue Studien-Einrichtung auch in den Provinzen einzuführen und dort eigene Studien-Commissionen zu errichten. Für diese sollte die Studien-Hof-Commission in Wien die Centralstelle sein, von welcher in Zukunft die Lösung aller prinzipiellen Fragen mit der Geltung für alle Provinzen auszugehen hätte. Zu Mitgliedern dieser Commission wurden ernannt der neue Erzbischof von Wien, Christoph Graf Migazzi, den wir bald als einen heldenmüthigen Kämpfer gegen den modernen kirchenfeindlichen Geist kennen lernen werden, Gerhard van Swieten, die zwei Domherren Simen und von Stock, und die drei Professoren von Bourgignon, von Martini und von Gaspari. Sämmtliche Mitglieder (Migazzi ausgenommen) gehörten der Zeitrichtung an. Der einflußreichste Mann in der Commission war van Swieten, sowohl als Stellvertreter des Präses (Anfangs Graf Haugwitz, dann Graf Chotek), besonders aber durch seine hohe Gunst bei der Kaiserin, und wegen des unmittelbaren Verkehres, welchen Maria Theresia der Commission mit ihr gewährt

[1]) Ueber dieses Decret wird später noch gehandelt werden.

[2]) Arneth, Mar. Theres. IV. 54.

hatte. Die Berichte ad Majestatem wurden in der Regel von dem Erzbischofe und von van Swieten unterzeichnet, oft aber von dem Letzteren allein, da Fälle vorkamen, wo Migazzi dem Vortrage seine Zustimmung nicht geben konnte.

Nun hatte van Swieten für seine Tendenzen vollkommen freie Hand, und war überdieß der Unterstützung der Commissions-Mitglieder bis auf Migazzi sicher. Jetzt nahm er den Kampf gegen die Jesuiten mit dem ganzen ihm innewohnenden Hasse, und in dem Geiste, welcher eben damals an allen bourbonischen Höfen und in deren Ländern (in den Logen der Verschwörung) den Sturz des Ordens als des festesten Bollwerkes der Kirche, das beseitigt werden mußte, vorbereitete. Eines der Commissions-Mitglieder, von Martini, hat uns hierüber ein aufklärendes Zeugniß hinterlassen. „Van Swieten, so schrieb er, sah der gänzlichen Aufhebung des Jesuiten-Ordens mit patriotischer (!) Ungeduld entgegen[1]."

Der erste Angriff galt den zwei durch tiefe und umfassende Kenntnisse und große Gelehrsamkeit ausgezeichneten Jesuiten, P. Franz, Director der philosophischen, und P. De Biel, Director der theologischen Studien; beide sollten von ihren Stellen entfernt werden. Es kümmerte van Swieten nicht, daß er früher die erfolgreiche Wirksamkeit des P. Franz selbst rühmend anerkannt hatte[2]), und jetzt ihn wegen Vernachläßigung seines Berufes anklagte. Den P. De Biel beschuldigte er, daß er die landesfürstlichen Verordnungen zu umgehen suche. Die Anschuldigung des Letzteren streift an Verdrehung und Verleumdung[3]).

Die Anklage schien dieses Mal keine Berücksichtigung gefunden zu haben. Zwei Jahre später am 28. Juni 1759 erneuerte

---

[1]) Martini in dem a. u. Vortrage an Kais. Leopold II. vom 24. Juni 1790 über Studienreform, bei Kink, Gesch. d. Univ. I. zweit. Th. Urk. Beilag. Nr. XCVII. S. 301. Martini's Zeugniß über die „patriotische Ungeduld" van Swietens gestattet die Frage, ob der Mann nicht zum Bunde der Verschwörung gehörte?

[3]) „Le père Frantz donne un collège de physique expérimentale, et si l'endroit où il donne leçon, estoit assez grand pour tous ceux qui souhaiteroient d'assister a ses leçons, on pourroit estre content sur ce point." Van Swieten an Maria Ther. 17. Jan. 1749 bei Kink, Gesch. d. Univ. in den Beilagen Nr. 88, S. 256, erst. Absatz.

[2]) Kink a. a. O. S. 492, Note 648.

van Swieten seinen Angriff, und zwar unterstützt von der Studien-Commission in corpore, mit Ausnahme des Erzbischofes Migazzi. Sie verlangte von der Kaiserin geradezu die Absetzung der beiden Studien-Directoren. Die Motivirung enthielt wieder Anklagen gegen die Jesuiten, denen speciell der Verfall der theologischen Facultät zur Last gelegt wurde. „Zur Zeit des Concils von Trient, so behauptete die Commission, sei die theologische Facultät an der Wiener Universität die berühmteste in Deutschland gewesen; sie habe die größten Männer hervorgebracht, während sich seither keiner mehr gefunden habe, dem man auch nur den mittleren Rang unter den Gelehrten einräumen könnte. Die Hauptursache müsse in der Verwaltung dieses Studiums durch die Societät gesucht werden. Gott theile seine Gaben verschieden aus, man finde dieselben nicht immer in einer einzigen Gesellschaft, weßhalb leicht geschehen könnte, daß die allertauglichsten Lehrkräfte just nicht unter den Jesuiten zu finden wären." Darum begehrte die Commission, alle Lehrkanzeln sollten durch Concurs vergeben werden; sie hoffte dabei auch den andern Zweck zu erreichen, den Jesuiten das Recht zu entziehen, ihre Professoren selbst zu bestellen.

Maria Theresia ging wirklich auf das Begehren ein, und willfahrte demselben, trotzdem der Erzbischof einen billigen Vermittlungs-Antrag in Vorschlag gebracht hatte [1]). Mit Decret vom 10. Sept. 1759 wurden die beiden Jesuiten P. Franz und P. De Biel ihrer Aemter enthoben, an ihre Stellen kamen die Domherren Stock und Simen, und van Swieten selbst, für welchen eine eigene Direction über Physik und Mathematik geschaffen wurde.

Noch ein Jesuit stand van Swieten im Wege. Es war dies der Professor des Kirchenrechtes, der seines Faches wegen Sitz und Stimme im Consistorium hatte. Van Swieten erwirkte den Auftrag an ihn, seinen Platz im Universitäts-Consistorium zu räumen, da, wie der Auftrag fast höhnisch lautete, darin nur weltliche Rechtshändel vorkommen. Hiermit waren endlich die Jesuiten aus dem Consistorium und aus der Leitung der Universität hinaus-

---

[1]) Er schlug vor, die beiden Jesuiten (die durch ihre Gelehrsamkeit ausgezeichneten Männer) in ihrer Stellung zu lassen, und eine Veränderung erst dann vorzunehmen, wenn die Societät minder taugliche Subjecte an ihre Stelle setzen wollte.

geworfen! Als der böhmische König Wenzel im J. 1409, verleitet durch die Umtriebe einer Partei, mit einem Gewaltstreich die Verfassung der Prager Universität umstieß, und dadurch die Auswanderung aller deutschen Studenten sammt ihren Doctoren und Magistern, bei 5000 an der Zahl, herbeiführte, rief Johann Huß, das Haupt der Partei, seinen Zuhörern von der Kanzel herab zu: „Kinder! gelobt sei der Allmächtige! daß wir die Deutschen ausgeschlossen haben, daß wir erlangt haben, wofür wir unsere Kräfte einsetzten." Diese Worte hätte van Swieten seinen Gesinnungsgenossen zurufen können; denn jetzt waren sie ganz unter sich, und konnten ungehindert die Universitäten und das ganze Studienwesen zur Ausbildung und Verbreitung ihres Geistes verwenden.

Hier dürfte es am rechten Orte sein, die Frage zu beantworten, welches bei den von Maria Theresia zugelassenen, und theilweise auch gebilligten verschiedenen Maßregeln gegen die Jesuiten ihr persönliches Verhältniß zu der Gesellschaft Jesu und deren Mitgliedern war. Mit aller Wahrheit kann versichert werden, daß die Kaiserin dem Orden durchaus nicht abgeneigt war. Dies beweist mehr als irgend etwas anderes ihr Verhalten gegenüber den Ereignissen, welche sich gerade um diese Zeit mit dem Orden in Portugal zutrugen. Dort unternahm es 1759 der Marquis von Pombal den von den Freigeistern zur Vernichtung von Kirche und Christenthum lange schon vorbereiteten allgemeinen Sturm mit einem bluttriefenden Angriff auf die Jesuiten zu eröffnen. Sie wurden eines mit hervorragenden Mitgliedern des portugiesischen Adels angezettelten Mordattentates auf den König, Joseph I., beschuldigt, wofür aber weder damals noch später irgend ein Beweis geliefert wurde [1]). Am 13. Jänner begannen die Schreckens-Scenen; die Marquisin Tavora wurde enthauptet, der Marquis von Tavora mit zwei Söhnen und mehreren anderen erdrosselt, der Herzog von Aveiro lebendig gerädert, ihre Güter confiscirt, von denen Pombal einen guten Theil sich schenken ließ, was ein unzweideutiges Streiflicht auf die Motive der Blutthaten wirft. Von den Jesuiten wurden mehrere Hunderte, ohne je auch nur zu

---

[1]) Vgl. Olfers, Ueber den Mordversuch gegen d. König von Portugal am 3. Sept. 1758; historische Untersuchung. Berlin 1839.

erfahren, worin ihre Schuld bestehen sollte, in unterirdische Kerker geworfen, deren bloße Beschreibung schon Grausen erregt. Mit derselben Brutalität verfuhr Pombal mit den Jesuiten in allen portugiesischen Colonial-Ländern in Asien und Amerika; sie wurden entweder vertrieben oder auf Schiffe verpackt, so enge, wie z. B. die von Brasilien, daß manche schon auf der Ueberfahrt verschmachteten. Die Angekommenen theilten das Schicksal ihrer Vorgänger in den Kerkern Portugals. Achtzehn Jahre schmachteten sie dort, bis endlich nach dem Tode des Königs (1777) die Kerker sich öffneten, und noch 800 Jammergestalten aus den unterirdischen Höhlen heraustreten durften. Den alten P. Gabriel Malagrida, einen heiligmäßigen Mann, hatte Pombal, als den Hauptanstifter des Mordversuches, am 21. Sept. öffentlich erdrosseln und dann verbrennen lassen.

Der Ruf von diesen Gräuelthaten durchflog Europa; aber während 360 Bischöfe verschiedener Länder nebst den Cardinälen und den 3 geistlichen Churfürsten Deutschlands den Papst Clemens XIII. dringendst ersuchten, sich des Ordens kräftigst anzunehmen, wußte Pombal, daß bald Aranda in Spanien, Tanucci in Neapel, du Tilliot in Parma, und Choiseul in Frankreich seinem Beispiele folgen würden[1]). Bei uns in Oesterreich konnten wir Zuckungen ähnlichen Geistes selbst unter den Räthen der Kaiserin wahrnehmen.

Es fragt sich nun, wie benahm sich Maria Theresia diesen Ereignissen gegenüber? Es muß Leute gegeben haben und zwar in höherer Stellung, welche die von Pombal gegen die Jesuiten erhobenen Anklagen für ausgemachte Wahrheiten hielten[2]), seinen Gewaltthaten Beifall zollten, und aus Schadenfreude alle Nachrichten durch Wort und Schrift zu verbreiten bemüht waren; ja es muß Stimmen gegeben haben, welche ein ähnliches Vorgehen gegen den Orden auch in Oesterreich wünschten, und allem Anscheine

[1]) Siehe den I. Jahrg. dieser Zeitschrift, S. 237—239.

[2]) Schlosser, Gesch. d. 18. u. 19. Jahrh. III. S. 25 schreibt: „Um sein Verfahren gegen den Orden zu rechtfertigen und alle Monarchen aufzufordern, die Jesuiten als Feinde der weltlichen Fürstengewalt zu verfolgen, ließ Pombal eine Schrift gegen den Jesuiten-Orden bekannt machen, welche in ganz Europa Aufsehen erregte" (wurde folglich auch in Oesterreich bekannt).

nach der Kaiserin insinuirten[1]). Da erwachte in Maria Theresia der ganze Adel ihrer angebornen Herzensgüte und religiösen Gesinnung. Sie erklärte mit a. h. Entschließung vom 15. Dezember 1759 den Zumuthungen gegenüber, „sie wolle an dem, was in Portugal wegen der PP. Soc. Jesu vorgefallen, nicht den mindesten Antheil nehmen.“ Gegen diejenigen, welche die spanischen Ereignisse lieblos gegen die österreichischen Jesuiten ausbeuteten, war die weitere Stelle ihrer a. h. Entschließung gerichtet: „Ihre landesmütterliche Sorgfalt sei vielmehr dahin gerichtet, daß in ihren Erblanden alles, was unschuldigen Gemüthern zu einiger Beunruhigung gereichen oder sonst auswärtige Vorwürfe zuziehen könnte, gänzlich vermieden bleiben soll.“ An die Censur-Commission erließ sie den Auftrag: „Von nun an nichts, was über den portugiesischen Vorfall für oder wider die Jesuiten geschrieben werde, im Inlande zum Drucke befördern zu lassen[2]).“ Maria Theresia zeigte sich somit bei dieser Gelegenheit ebenso wohlwollend als gerecht gegen die Jesuiten. Wie sind aber dann die Concessionen zu erklären, welche sie den Anträgen der Studien-Hof-Commission und van Swietens machte, durch welche selbst die gelehrtesten und verdientesten Jesuiten aus einer Stelle nach der andern verdrängt wurden? Merkte sie nicht, daß unter der Asche dasselbe Feuer, welches in Portugal in helle Flammen ausbrach, fortglimmte? Dieser wirkliche oder scheinbare Widerspruch läßt sich nur erklären, wenn man folgende Momente in's Auge faßt.

Maria Theresia besaß eine unter gewissen Voraussetzungen vortreffliche Eigenschaft, welche auch an ihrem Großvater Kaiser

---

[1]) Derselbe versichert ebendort S. 38, daß Pombal im Namen der Regierung zu Tausenden von Exemplaren Schriften verbreiten ließ, welche die in Angelegenheiten der Jesuiten gemachten Urtheile, Edicte, Manifeste, Deductionen ꝛc. ꝛc. enthielten, und fügt an dieser und obiger Stelle hinzu: daß diese Manifeste und Berichte „besonders auch Kaunitz aufregten, und er die Kaiserin bewog, den Umlauf dieser Schriften nicht zu hemmen, sondern vielmehr zu erlauben, daß Pombals Reformen in den österreichischen Zeitungen berichtet und erklärt würden.“ Schlosser war total falsch berichtet, wie der bei Fournier S. 430 abgedruckte an Maria Theresia gerichtete Brief Kaunitzens, der den ganz entgegengesetzten Rath enthält, beweiset.

[2]) Kink, Gesch. d. Univ. S. 494 und 651.

Leopold I. mit Recht gerühmt wurde, sie entzog das Vertrauen nicht leicht einem Manne, dem sie es einmal zugewendet hatte, eine Eigenschaft, welche an Regenten, wenn diese ihr Vertrauen würdigen Ministern und Räthen einmal gespendet haben, nicht hoch genug zu schätzen ist. Sie ist es, welche Liebe zum Dienste, aufopfernde Hingebung, und freudiges und constantes Wirken erzeugt. Darum hatte Kaiser Leopold, der allerdings auch den Blick besaß, die rechten Männer zu finden, an der Spitze seiner Heere Helden wie Montecucculi, Karl Herzog von Lothringen, Markgraf Ludwig von Baden und Prinz Eugen von Savoyen, und an seiner Seite, freilich erst nach manchen bitteren Erfahrungen, Staatsmänner wie den Staats- und Conferenz-Minister und Hofkriegsrath-Präsidenten Rüdiger von Starhemberg und Gelehrte wie Lambecius, „die er, wie besonders gerühmt wird, wirken ließ mit vollem Vertrauen und ohne Eifersucht." Maria Theresia besaß denselben Charakterzug, und Einer, der sich durch 27 Jahre ihres unbedingten Vertrauens erfreute, war Gerhard van Swieten. Dabei erscheint nur räthselhaft, wie die Kaiserin den Charakter und die letzten Ziele der Tendenz dieses Mannes nicht durchschaute. Dies kam aber daher, einmal weil sie durchdrungen und geleitet war von dem Wunsche, das Wohl ihrer Unterthanen zu fördern, und sie sich der Ueberzeugung hingab, daß zu diesem Zwecke die vielfach unternommenen Reformen eben so nothwendig als geeignet seien[1]); dann, was speciell die Jesuiten angeht, weil alle dieselben betreffenden Vorschläge van Swietens und der Studien-Commission ihr als im Interesse der Studien gelegen und als wahre Verbesserungen derselben dargestellt und empfohlen wurden. Ferner, weil die bei jedem Anlasse von van Swieten wiederholte Klage über Ungehorsam der Societät gegen die landesfürstlichen Verordnungen, freilich vorgebracht mit Verdrehung und beargwöhnender Auslegung mancher Vorgänge[2]), die auf Discreditirung der Jesuiten berechnete Wirkung

[1]) Man lese die oben S. 281, Anmerk. 2 citirten von Maria Theresia selbst über ihre Grundsätze und Absichten verfaßten zwei Denkschriften.

[2]) P. De Biel hatte in einem Berichte über das theologische Studium unter anderem angeführt, daß manche Vorschrift nicht befolgt werde, z. B. die, daß die Studirenden vor dem Uebertritt in die theolog. oder jurid. Studien die Vorlesungen über Geschichte und Eloquenz besuchen sollten; ferner daß die Convictoren des St. Barbara-Convictes

nicht ganz verfehlt haben dürfte; endlich weil Maria Theresia in Bezug auf Schule und Censur in gänzliche Abhängigkeit von van Swieten gerathen war. Die unterwürfigsten Loyalitäts-Versicherungen einerseits, und Schmollen und Imponiren auf der andern Seite hatten dieselbe herbeigeführt. Dies beweist nichts besser als ein Vorfall, welcher sich 1758 in der Censur-Commission zutrug.

Eines Tages erschien der Jesuit, P. Schetz, Mitglied der Censur-Commission, in Begleitung eines zweiten Jesuiten zu einer Sitzung der Commission. Der Präsident, Graf Schrattenbach, stellte letzteren der Commission als neuen Censor vor. Sogleich erhob sich van Swieten, und begehrte das Decret der Kaiserin zu sehen, welches ihn zum Censor ernannt habe. Der Präsident erwiederte, der Neuangekommene sei von dem Erzbischofe erwählt worden, der verlange, der Gewählte solle sogleich an der Sitzung theilnehmen. Van Swieten dictirte augenblicklich dem Secretär der Commission einen Protest gegen diese Wahl, und weigerte sich, neben diesem Censor an der Sitzung theilzunehmen, ehe er das seine Wahl bestätigende Decret der Kaiserin vorgewiesen habe[1]). Nun kam es zu einem Wortwechsel zwischen dem Präses und van Swieten, in welchem jener sich in seiner Würde beleidigt erklärte, was ihn nöthige, das Präsidium niederzulegen.

Graf Schrattenbach war im vollen Rechte, denn es bestand keine Verordnung, welche dem Rector der Jesuiten oder dem Erzbischofe verboten hätte, dasjenige Ordens-Mitglied zu bezeichnen, welches den Sitzungen der Censur-Commission beiwohnen sollte;

---

sich weigern, in der vorgeschriebenen Ordnung (i. e. paarweise) zu den Vorlesungen zu gehen. Van Swieten bemerkte dazu: die Professoren der Geschichte und der deutschen Sprache stehen den Jesuiten nicht zu Gesichte, (es waren dies die von der Regierung angestellten Professoren O' Lynch und Popovich); sie intriguiren bei den Studenten, um dieselben zu discreditiren und die Schüler von dem Besuche abzuhalten, und der Hochwürdige P. De Biel wandelt dieselben Schleichwege. — Ueber das Barbara-Collegium schrieb er die Bemerkung hinzu: „Der Regens des Convictes befolgt ganz die Methode der Societät, d. h. er befolgt ebenso wenig die Verordnungen (der Regierung). Kink S. 492, Note 648. Enthielten die Bemerkungen van Swietens Wahrheit, so wäre De Biel mit seinem Berichte und mit den Anklagen ein sauberer Heuchler gewesen!

[1]) Fournier S. 462 und 416.

eine solche Verordnung erwirkte erst van Swieten in Folge des von ihm vom Zaune gebrochenen Streites. Der Vorfall schien ihm nämlich eine erwünschte Gelegenheit zu sein, die Jesuiten aus der Censur-Commission zu verdrängen. Er berichtete daher über den Vorfall an die Kaiserin, und es ist gut, daß die Formalien seines Berichtes uns mitgetheilt sind, weil sie uns zeigen, wie er Maria Theresia zu umgarnen und gegen die Jesuiten zu hetzen bemüht war. „Es ist die Willensmeinung Eurer Majestät, schrieb er [1]), die übermäßige Macht (le pouvoir exorbitant), welche sich die Societät überall angeeignet hat, einzuschränken. Das ist gewiß, daß die Censur theologischer Gegenstände eine sehr ernste und wichtige Sache ist, und ohne Widerspruch in den Bereich der Gewalt des Erzbischofes gehört, dem es obliegt, die Reinheit der Lehre zu überwachen. Ist es demnach passend, daß ein Censor für Theologie bestellt werde, ohne vorläufig das Gutachten des ersten (obersten) Hirten erhalten zu haben?"

Schon am folgenden Tage drängte es van Swieten die Kaiserin mit einer neuen Zuschrift zu bestürmen. „Muß man, so fragt er die Monarchin, sich diesen Despotismus der Societät gefallen lassen, die einen Censor wegnimmt, ohne der Commission ein Wort zu sagen? . . . Als Lambacher überbürdet zu sein glaubte, erbat er sich und erhielt von Eurer Majestät seine Entlassung. Die Commission schlug hierauf ehrerbietigst den Professor Martini für diesen Posten vor als ein würdiges Subject. Eure Majestät bewilligten huldvoll unseren Vorschlag und ließen das Decret hierüber ausfertigen. In der ersten Commissions-Sitzung wurde hierauf dieses Decret vorgelesen, und erst darnach erging die Einladung an Martini seinen Platz in der Commission einzunehmen. So sollen die Dinge in der Ordnung vor sich gehen. Allein die Societät läßt sich durch dergleichen Minutien in ihrem Vorgehen nicht aufhalten. Wann es dem R. P. Provinzial gefällt, ernennt

[1]) Der Vorfall in der Commission trug sich Anfangs November zu; am 3. Nov. berichtete van Swieten hierüber an die Kaiserin; der Erlaß an die Commission, welcher bestimmte, daß die der Censur-Commission beiwohnenden Jesuiten nicht mehr wie bisher allein durch ihren Rector, sondern erst nach Genehmigung des Erzbischofes und der Zustimmung der Monarchin bestellt werden sollen, erschien am 18. Novemb. Es bestand somit vor diesem Erlasse kein Verbot für den Rector.

er ein Mitglied für eine Hofcommission, und sobald es ihm wieder gefällt, nimmt er es weg, und setzt dafür ein anderes ein. Ich überlasse es der Erwägung Eurer Majestät, ob ein solches Vorgehen geduldet werden müsse? und ob es nicht angezeigter wäre, diese Wahl dem Erzbischofe zu überlassen?" Am Schlusse setzt aber van Swieten die Erklärung hinzu: „Indessen, wenn Eure Majestät den neuen Censor zulassen, so werde ich mir ein Vergnügen daraus machen, meinen Gehorsam zu zeigen."

Die Kaiserin bemerkte hierzu: „Ich genehmige keineswegs, und staune über die Dreistigkeit beider Theile (der Jesuiten und des Grafen Schrattenbach) [1])." Dieser wurde von dem Vorsitze in der Commission entfernt, und — van Swieten zu ihrem Präsidenten ernannt! Hierauf erfolgte am 18. Nov. das Rescript, welches dem Orden das bisher geübte Recht, das von ihm in die Censur-Commission zu entsendende Mitglied zu bestimmen, entzog, und die Zulassung desselben von der Genehmigung des Erzbischofes und der Kaiserin abhängig machte [2]).

Van Swieten hatte nunmehr in der Censur-Commission eine Stellung erreicht, die, man wird ihm kein Unrecht thun, wenn man behauptet, lange schon der Gegenstand seiner Wünsche gewesen war [3]), denn jetzt konnte sein Einfluß, wie seine Stellung, für das Vorgehen der Commission maßgebend sein. Von jetzt an war das nächste Ziel, welches er unverrückt anstrebte, die Jesuiten aus dem Censur-Collegium zu entfernen; und es gelang ihm. Man kann, selbst nach der Versicherung eines Bewunderers van Swietens, nicht leicht eine schwerere Anklage gegen die Jesuiten lesen, als sie sein Bericht an Maria Theresia über die Thätigkeit der Societät in Censur-Angelegenheiten seit Rudolf II. enthält. Alles, was sich nur immer auftreiben und zusammenraffen ließ, um einen Anklagepunkt gegen die Jesuiten daraus zu bilden, findet sich in diesem Berichte in der gehässigsten Zusammenstellung, um die Väter der Gesellschaft Jesu, namentlich in ihren Beziehungen zur Bücher-Censur, in den Augen der Kaiserin zu discreditiren [4]). Van Swietens

---

[1]) Fournier S. 216—217.

[2]) Vergl. oben 299 und Fournier S. 416.

[3]) Siehe Fournier Note 2, S. 417.

[4]) Fournier S. 431 und der Bericht selbst in den Beilagen Nr. S. 447 datirt vom 24. Dec. 1759.

Zweck wurde erreicht; im J. 1760 fand sich noch Ein Jesuit in der Censur-Commission; nach dessen Austritt 1764 erscheint an seiner Stelle der Domherr Gürtler, und damit waren die Jesuiten aus diesem Collegium entfernt.

Obwohl nun die Jesuiten aus der Studien- und Censur-Commission hinausgedrängt, somit ihr Einfluß auf die Studien-Leitung und Hintanhaltung verderblicher literarischer Werke beseitigt war, ruhte doch der Kampf gegen sie keineswegs. Noch bestand der Orden, dieser sollte vernichtet werden. Wir nehmen daher die Fortsetzung dieses Kampfes bei uns sowohl in kleinlichen Nergeleien als auch in heftigen Angriffen wahr. Was anderes als kleinliche Nergelei und Nadelstiche waren es, wenn die Studien-Hofcommission 1760 die Wahl eines Jesuiten zum Rector der Prager Universität widerrieth; wenn dieselbe Hofcommission, als sie bemerkte, daß an der Grazer und Prager Universität die Jesuiten mehr theologische Schüler hatten als die neben ihnen lehrenden Dominikaner (z. B. in Graz die ersten 150, die letztern 10) eine Verordnung zur Gleichtheilung der Schüler erließ; wenn sie die Jesuiten wegen des den Universitäts-Katalogen hinzugefügten „Soc. Jesu" (z. B. Universitas Olomucensis Soc. Jesu) als Usurpatoren landesfürstlicher Rechte bei der Kaiserin denuncirte und verklagte; wenn der Präses der mährischen Studien-Commission, der Abt des Stiftes Hradisch, öffentlich die Schüler, welche die Jesuiten-Schulen nicht verließen, Feinde der Kaiserin nannte; wenn die Censur-Commission, bei sehr weitem Gewissen bezüglich kirchen- und sittenfeindlicher Schriften, unter dem Präsidium van Swietens nichts Eiligeres zu thun hatte, als durch das Verbot der „opera moralia" des P. Gobat, der „Theologia moralis" des P. Tamburini, der „Medulla Theologiae" Busenbaums „wegen ihres verderblichen Inhaltes" für Sittenreinheit zu sorgen.

Aber auch heftige Angriffe fanden noch statt. Ein solcher war jener, mit welchem die Studien-Hofcommission am 14. August 1761 den Hauptschlag gegen die Jesuiten ausführen wollte. Dazu ließ sich das Studien-Hofcommissions-Mitglied, Simon Ambros Stock, Domstiftscantor und Decan von St. Peter, in erster Reihe brauchen. Er verfaßte eine Beschwerde-Schrift gegen die Jesuiten im Allgemeinen, welche von der Studien-Hofcommission der Kaiserin überreicht wurde. Wir kennen die Schrift selbst nicht mehr, da

sie sich bei den Acten des Archives der Studien-Hof-Commission nicht vorfindet, sie muß aber mit großer Leidenschaft und auffallender Verfolgungssucht verfaßt gewesen sein, weil die Kaiserin sich veranlaßt sah, in ihrem Rescripte sowohl dem Verfasser als auch der Commission über die in der Schrift herrschende Leidenschaftlichkeit eine Rüge zu ertheilen, und der Commission aufzutragen, sie habe mit großer Sorgfalt aller Animosität in Religions- und Doctrin-Sachen auszuweichen; auch alles, was nur den Schatten einer Verfolgung der Jesuiten verräth, zu vermeiden; wie hingegen auch sie (Maria Theresia) in keinem Stücke von dem abweichen wolle, was sie mit guter Ueberlegung und Erkenntniß bereits resolvirt habe (Kink, S. 494—495).

Es drängt sich diesen Animositäten und Angriffen gegen die Jesuiten die Frage auf, waren sie nur etwas Zufälliges und Isolirtes, hervorgegangen aus österreichischen Verhältnissen, oder standen sie in Beziehung und Verbindung mit der im Westen Europas bereits losgebrochenen Verfolgung des Ordens? Wer die Gleichzeitigkeit der Symptome und Ereignisse in's Auge faßt, wird sich die Antwort geben können. Im J. 1758—1759 brach der Sturm gegen die Jesuiten in Portugal los; in denselben Jahren arbeitete van Swieten, sie aus der Censur- und Studien-Hof-Commission hinauszumanövriren, und in den Augen der Kaiserin zu discreditiren. Im J. 1761 schrieb D'Alembert: „Haben wir einmal die Jesuiten vernichtet, so haben wir mit der Infamen (man weiß, wer darunter verstanden wurde) gewonnenes Spiel"; in diesem Jahre versuchte es die Studien-Hofcommisson, in welcher van Swieten die einflußreichste Persönlichkeit war, den Hauptschlag gegen die Jesuiten in Oesterreich zu führen. Wer kann in diesem Synchronismus die Wirkungen eines gemeinsamen Planes verkennen?

In Folge der entschiedenen Zurückweisung des versuchten Haupsturmes durch Maria Theresia scheint in dem Getriebe der finstern Machinationen gegen die Jesuiten in der That ein Stillstand eingetreten zu sein, wenigstens zeigt die folgende Wirksamkeit sowohl der Studien-Hofcommission als auch des Censur-Collegiums einen andern Charakter; der offene Krieg gegen die Jesuiten schweigt, beide Commissionen entwickeln aber auf ihren Gebieten eine um so regere Thätigkeit zur Förderung des kirchenfeindl. Geistes, als ihnen von einer andern Seite her unerwartete Hilfe kam. (Schluß folgt.)

Zur Charakterisirung der modernen Kantströmung.

Von Privatdocent **Max Limbourg** S. J.

Die „deutschen Philosophen" rufen gegenwärtig einander zu: „Auf Kant zurück!" Es sind dies offenbar Nothrufe. Man stößt eben auf dem gesammten Gebiete der „deutschen Philosophie" allüberall auf „Wirrsal und Anarchie"[1]), auf eine „wahrhaft babylonische Verwirrung"[2]). Von Kant erhofft man Rettung. Daher die täglich neu anwachsende Büchermasse, durch welche der verirrte „deutsch-philosophische" Gedanke auf Kant zurückgedrängt werden soll[3]). Man vergißt dabei allerdings, daß dieses Experiment sich bereits vor achtzig Jahren als vollständig wirkungslos erwies. In der damaligen „Geistesepidemie" (wie Fichte sich ausdrückt) rief man gleichfalls nach Kant, als dem Erretter. „Dermalen fangen die Universitäten wieder auf ein neues an, Kanten zu erheben, z. B. Jena, Halle, Heidelberg, Würzburg, Landshut und München. Sie streiten gegen den Schelling'schen Hyperidealismus und wollen in der Hauptsache bei Kanten stehen bleiben[4])." Und dennoch bildete thatsächlich zu jener Zeit, gerade wie heute, Kant die „Grundfeste" der eben geltenden Wissenschaft[5]). Bereits damals konnte man behaupten: „Kants

---

[1]) Ph. Spiller, Das Naturerkennen, Berlin 1873. — [2]) Horwicz, Ueber Wesen und Aufgabe der Philos., 78. H. der „Deutschen Zeit- und Streitfragen", 1876. Vgl. Schaarschmidt, Philos. Monatsh. Bd 13. H. 1, 2, 1877. — [3]) Vgl. Lange, Geschichte des Materialismus (Iserlohn 1877) II, S. 1 und S. 114. — [4]) „Deutsche Welt thu' einmal die Augen auf!" (Germanien 1807) S. 110.

[5]) Daß und wie die „moderne Wissenschaft" auf Kant, als ihre „Grundfeste" gestellt sei, bewies P. Pesch S. J. in unwiderlegliche Weise in

Philosophie ist in die ganze Geblütsmasse der Wissenschaften übergegangen. Sie schöpfen alle aus einer Quelle, nämlich aus Kants Kritik der reinen Vernunft, und anderen Kantischen Werken. Nur traf einer näher den Sinn des Erzvaters, als der andere. Es erschallen die Lehr-Katheder aller hohen Schulen, Klöster und Musäen in ganz Deutschland von nichts, als von Kant[1])." Nichtsdestoweniger drängte man auf Kant zurück! Fragen wir also einmal nach dem Resultate, das jenes Streben erzielte. Die Antwort, die uns wird, ist zugleich prophetisch hinsichtlich des Ergebnisses des gegenwärtigen, „in einer guten Erneuerung, in einem erfreulichen Aufschwung begriffenen Studiums der Kant'schen Philosophie[2])."

Nikolai, der als Zeitgenosse Ziele und Erfolge kannte, schildert uns einen „philosophischen Reichstag" seiner Zeit in einer Weise, die als launiger Kommentar gelten kann zu dem dermaligen Drängen, „auf Kant zurückzugreifen." Der Reichstag „ließ durch seinen Herolden Prof. Heydenreich das Staatsgrundgesetz ausrufen: ‚Vor Kant hat keine Philosophie existirt.' Als es aber zur Abstimmung besonderer Artikel kam, war — lauter Zwiespalt[3])." Kant, der „unseligste Trenner", ist der Vater des Zwiespaltes in der neueren deutschen Philosophie, er bildet die Zeitmarke, von der „die totalste Verwirrung"[4]), die man heutzutage allgemein einbekennt, anhebt und ablauft. Den Beweis für diese Behauptungen sollen uns in gedrängter Skizze „die bedeutenden Köpfe, welche dem Kant'schen System hauptsächlich seinen Ruhm verschafften, und welche die wichtigsten Träger seines Einflusses waren", in ihrer gegenseitigen Beurtheilung selbst liefern.

---

seiner Schrift: Die moderne Wissenschaft u. s. w., Freiburg 1876. Hans Vaihinger forderte neuerlich alle, die auf „Wissenschaftlichkeit" Anspruch erheben wollen, auf zum Anschluß an den Kriticismus, „auf dessen Boden alle diejenigen in Deutschland stehen, welche Bleibendes leisten wollen." Essay: Hartmann, Dühring und Lange, Iserlohn 1876.

[1]) Deutsche Welt u. s. w. S. 109, 81, 110. — [2]) Kuno Fischer, Gesch. der neueren Philos. III. Vorr.

[3]) Reinhold gesteht, daß man „auf einem Reichstage der itzt lebenden Philosophen von Profession" nicht einmal über „eine Definition der Philosophie" schlüssig werden könne. Beyträge zur Berichtig. bisheriger Mißverständnisse. (Jena 1790) I, S. 1. — [4]) Krit. Journal von Schelling und Hegel (Tübingen 1802) I, 3. S. 72.

Die Bannerträger des Kriticismus sind — neben Kant — eingestandenermaßen Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer und vielleicht noch einzelne ihrer Hörigen. Beginnen wir mit Kant.

Kant und die Kantianer. Der „Altmeister“ hielt sein Lehrsystem für unfehlbar. Diese Prärogative legten sich aber auch seine „Kärrner“ — hier wie in allen Stücken Kant gleich — ausnahmslos bei. Ueber seine Kritik der reinen Vernunft schreibt beispielshalber Kant: „Kein Wechsel der Meinungen, keine Nachbesserungen, oder ein anders geformtes Lehrgebäude kann ihr bevorstehen. Ihr System ruht auf einer völlig gesicherten Grundlage, ist auf immer befestigt, und auch für alle zukünftige Zeitalter zu den höchsten Zwecken der Menschheit unentbehrlich[1].“ Als Beck[2]) und Fichte[3]) Erklärungen zur Kritik zu geben versuchten, wies Kant diese Kommentare unter Protest zurück: „Ich erkläre, daß meine Kritik der reinen Vernunft allerdings nach dem Buchstaben und nicht nach dem Beck'schen und Fichte'schen Standpunkt zu verstehen ist[4]).“ Fichte hatte diese Erklärung nicht erwartet[5]). Vor nicht langer Zeit hatte er noch geschrieben: „Thut Kant diese Erklärung, so werde ich die Kritik d. r. V. eher für das Werk des sonderbarsten Zufalles halten, als für das eines Kopfes[6]).“ Fichte war fest überzeugt, daß die Kritik gar keinen Sinn habe, falls man sie in anderer Weise fasse, als dies von ihm geschehen. So schreibt er von sich selbst: „Erst nachdem er (Fichte) auf seinem eigenen Wege die Wissenschaftslehre gefunden, habe er in den Kantischen Schriften einen guten und mit sich selbst übereinstimmenden Sinn gefunden[7]).“ Uebrigens sieht Fichte es „für gar keine Schande“ an, „Kant nicht recht zu verstehen“; im Gegentheil, „so laut als möglich bekennt er, daß

---

[1]) Jen. Lit. Z. 1799 n. 199. — [2]) Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philos. erklärt werden muß. Riga 1796. — [3]) „Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre“. „Erste (und zweite) Einleitung in die Wissenschaftslehre“. 1797 u. s. w. — [4]) A. a. O.

[5]) Es scheint, als ob Kant zu dieser Erklärung sich habe zwingen lassen. Einige Jahre früher hatte Forberg (Fragmente aus meinen Papieren. Jena 1796) versichert, er wisse „aus der besten Quelle“, daß Kant der Meinung sei, Fichte's System sei „ein ganz anderes als das Kantische“. Fichte konnte es kaum glauben, und erwiederte: „Ich muß Herrn Forberg so lange glauben, bis ich das Gegentheil beweisen kann.“ Sämmtliche Werke (Berlin 1845) I, S. 409. — [6]) A. a. O. S. 486. — [7]) Zweite Einleitung. Sämmtl. W. I, S. 470.

er die Kantischen Schriften nicht verstanden habe", bis ihm sein eigenes System klar geworden[1]). Dieses fand er „unabhängig" von Kant „auf seine eigene Weise, und auf seinem eigenen Wege", weil Kant ihm „kein Genüge that". Er dünkte sich der erste, der Kant überhaupt verstand, denn „es hat (seines „Erachtens") bis diese Stunde noch keiner gezeigt, daß er die Kantische Denkart verstehe"[2]). Deshalb hält es Fichte auch „nicht für anmaßend, wenn man es wagt, den Kantianern insgesammt zu widersprechen", falls sie auf ihr Verständniß Kants pochen[3]). Was Kant selbst betrifft, will es Fichte „ganz ununtersucht" lassen, ob er Fichte's System „sich selbst nicht in der Bestimmtheit und Klarheit gedacht habe, daß er es anderen hätte vortragen können, oder ob er es sich allerdings so gedacht, und es nur nicht vortragen gewollt, wie einige Winke anzudeuten scheinen"[4]).

Schelling war nicht minder überzeugt, daß Fichte durch seine Wissenschaftslehre „die Philosophie über die Kantische Beschränktheit hinaus" geführt habe[5]). Ueberhaupt spricht sich bei Schelling-Hegel die Ansicht aus, Kants Philosophie sei, als solche, „keiner Universalität fähig", sie sei vielmehr „ein Provincialismus oder wenigstens Germanismus[6])." Die Kritik „begreift nur Eine Sphäre der Philosophie" und führt in letzter Linie zum „vollendeten Skepticismus". „Die universelle Seite der Kantischen Kritik, diejenige, wodurch sie in der Geschichte bleiben wird, ist: daß sie die Nothwendigkeit der subjektiven Formen in der Beziehung auf das An-sich allgemein und systematisch dargethan hat". Wollte man demgemäß die Kritik „in allgemeiner Form" wiedergeben, „müßte sie als absoluter und kategorischer Skepticismus, also als Philosophie in der rein negativen Form dargestellt werden"[7]). Kant zeigt „überhaupt durch-

[1]) A. a. O. — [2]) A. a. O. II, S. 441. — [3]) A. a. O. I, S. 481. — [4]) A. a. O. S. 478. — [5]) Krit. Journ. I, 1. S. 53.

[6]) Ebend. — Denselben Gedanken berührt Pesch (a. a. O. S. 26) in der Bemerkung, zu Kants Verständniß müsse man berücksichtigen, daß er „mitten im Protestantismus" gestanden. Dieser habe eben „jede Achtung vor dem objectiv Bestehenden erschüttert, dagegen die Schätzung des eigenen Subjects gekräftigt". Fichte nennt denn auch den Protestantismus sehr zutreffend die „unbegrenzte Disputirfreiheit" (S. W. VIII, S. 50).

[7]) Krit. Journ. I, 1. S. 76. Bereits vor Schelling hatte Maimo in Kants „Skepticism" „den Stein des Anstoßes aller, selbst der kritischen

aus eine Unwissenheit mit philosophischen Systemen und Mangel an einer Kenntniß derselben"[1]. „Es läßt sich historisch beweisen, daß Kant die Philosophie in ihren großen und allgemeinen Formen selbst nie studirt hatte, daß ihm Plato, Spinoza, Leibnitz selbst nie anders als durch das Medium einer gewissen vor ungefähr 50 Jahren auf deutschen Universitäten gangbaren — sich durch mehrere Mittelglieder von Wolf herschreibenden Schulmetaphysik bekannt geworden war. Auf dieselbe — nicht Leibnitzische, nicht einmal rein Wolfische — Metaphysik, die er für die einzige nahm, die je existirt hätte oder überhaupt existiren könnte, ist fast seine ganze Kritik, sind seine hauptsächlichsten Pfeile gemünzt". Ja selbst „Aeußerungen der wahren Spekulation, wo sie auch zum absoluten Durchbruch kommen, können sich bei ihm blos als Naivetäten aussprechen"[2]. — Dem Gedanken Fichte's, „daß Kant sich der Deutlichkeit nicht sonderlich bewußt sey"[3], pflichtet Schelling-Hegel bei: „Man müßte in die Geschichte einiger früheren, schon wieder ausgestorbenen Philosophien und sogar Partikularschulen zurückgehen, um auch nur in seiner (Kants) Sprache alle Beziehungen zu verstehen, die er recht künstlich darein verwoben hatte[4]."

Das Dunkel, in welchem sich Kants Darstellung fortbewegt, leitet Bachmann[5] von „den vielen abstrusen Kunstwörtern" her, „welche nichts verdeutlichen und nur dazu dienen, das Verständniß der Kritik zu erschweren". Auch Reinhold sah „bei der ersten äußerst aufmerksamen Durchlesung" der Kritik d. r. V. „nichts als einzelne schwache Lichtfunken aus einem Dunkel hervorschimmern, das sich kaum bei der fünften ganz verloren hatte"[6]. Diese „für die philosophische Vernunft unbrauchbar gewor-

Philosophie" gefunden. (Streifereien im Gebiete der Philos. Berlin 1793; vgl. Bachmann, Syst. d. Logik S. 3).

[1]) A. a. O. II, 1. S. 47.

[2]) A. a. O. I, 3. S. 72. Sonderbar nimmt sich diesem „historisch" nachweisbaren Urtheil gegenüber, Kants stolze Behauptung aus, daß er „das Schwerste, was jemals zum Behuf der Metaphysik unternommen werden konnte" geleistet habe; „und was noch das Schlimmste dabei" gewesen, daß ihm „Metaphysik, soviel deren nur irgendwo vorhanden ist, hiebei auch nicht die mindeste Hilfe" hätte leisten können. Prolegom. zur Metaphys. S. 10.

[3]) S. W. I, S. 479. — [4]) A. a. O. — [5]) Syst. d. Logik S. 26. — [6]) Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens. (Prag und Jena 1789) S. 54.

dene Terminologie einer vergangenen Bildung" benutzte Jakobi, um „Kants Darstellung mit desto leichterer Mühe zu galimathisiren"[1]). Der zum öftern bereits erwähnte Anonymus klagt ebenfalls über „die abgeschmackte, geheimthuende Schreibart" der deutschen Philosophen, und sagt: „Die kritischen Philosophen gleichen sich darin, und führen, wie die Alchymisten und Astrologen dieselbe kauterwelsche Sprache. Kant gab den Ton in der Kritik der reinen Vernunft an[2])." Schelling gibt uns hierüber Aufschluß: „Die Philosophie ist ihrer Natur nach etwas exoterisches"; eine „populäre" Darstellung derselben geben wollen, heißt sie „eigentlich gemein machen"[3]). Die Folgen solcher abnormen Anschauungen hebt Reinhold[4]) hervor: „Die meisten Vertheidiger der Kritik d. r. V. kleiden ihre Erörterungen in eine Sprache ein, die höchstens nur ihren Miteingeweihten verständlich seyn konnte." Nach alledem werden wir uns nicht mehr wundern, daß Prof. Kiesewetter einen „gedrängten Auszug" aus der Kritik d. r. V. „nebst der Erklärung der wichtigsten darin vorkommenden Ausdrücke" veranstaltete[5]). Er folgte hierin dem Beispiele Erhard Schmids, der bereits im Jahre 1786 seinem „Grundriß der Kritik" ein Wörterbuch zum leichtern Verständniß Kants beigab. Zwei Jahre später gab Samuel Heinicke, Direktor des Taubstummen-Instituts zu Leipzig, ein „Wörterbuch zur Kritik der reinen Vernunft und zu den philosophischen Schriften von Herrn Kant" heraus[6]).

Der tiefere Grund dieser Dunkelheiten wird wohl darin zu suchen sein, daß Kant bei der Bearbeitung der Kritik kein fixirter Plan, keine vorgreifende Gestaltung des Ganzen vorschwebte. Nach Schelling war er, „einzelne Momente ausgenommen, vielleicht nie zu einer Anschauung seines Systems im Ganzen gekommen"[7]). Deshalb ist denn auch seine Kritik „das Werk eines Geistes, der, anstatt aus freier Production die Idee der Philosophie in sich selbst zu erzeugen, aus der nächsten Hand annimmt, was ihm als

---

[1]) Schelling-Hegels Krit. Journ. II, 1. S. 95. — [2]) Deutsche Welt ꝛc. S. 82. — [3]) A. a. O. I, 1. S. XVIII. — [4]) A. a. O. S. 59. — [5]) Berlin 1795 bei Oehmigke dem Jüngern.

[6]) Preßburg 1788 bei Ulrich Mahler. Auch in neuester Zeit hat man über die Unklarheit Kants Klage geführt. So z. B. Alex. Wießner (Die wesenhafte oder absolute Realität des Raumes. Leipzig 1877), wiewohl die Schreibweise dieses „Philosophen" gleichfalls den „Gehegebann" des „Grenzausmaßes" „vulgärer Denkgebahrung" und „die Spurweite des menschlichen Denkgeleises" überschreiten dürfte.

[7]) A. a. O. S. 86. In verschärfter Weise fällt Bachmann das gleiche Urtheil über die Kritik d. r. V.: „Wo die Idee eines Werkes nicht bestimmt ist, da kann auch die Ausführung nicht gelingen." A. a. O. S. 22.

solche angeboten wird, und dieses nun, ohne je zum Urbild durchzudringen, zum Gegenstand seines Zweifelns und eines (je durch das Privativste, was es eben gibt, wie den Humischen sogenannten Skepticismus erregten und unterhaltenen) Kritisirens macht und auf diesem Wege (theilweise und atomistisch, ohne daß die Idee des Ganzen den Theilen vorangegangen wäre) zu einer Kritik des gesammten Erkenntnißvermögens gelangt[1])."

Das Endresultat des Schelling-Hegel'schen Gutachtens über Kants Leistung findet seinen adäquaten Ausdruck in dem Epiphonem: „Wer in Kant die Philosophie darstellen will, muß diesen wirklich besser verstehen, als er sich verstand[2])."

Der seiner Zeit vielgenannte Stuttgarter Hofrath Bardili urtheilte wo möglich noch abträglicher über Kant. Bardili war natürlich vollständig überzeugt, daß vor seinem „Grundriß der ersten Logik" überhaupt noch gar keine Philosophie existirt habe[3]). Besonders hatte „der berühmte Königsberger" eine Kritik des Denkens geschrieben, ehe er wußte, was Denken und ein Object sei[4]). — Der obscöne Schad (zuerst neben Fichte in Jena, dann in Charkow Professor) nennt Kant einen zweiten Luther und köpfischen Papst, der im Traume an die Wahrheit, an das urreale Ich hinzugelangt, aber wachend es wieder habe fahren lassen. Kant habe Winke zu diesem Ich (Fichte's System) gegeben, aber Winke zu verstehen sei die Sache der Kantianer keineswegs. Wenn die Kantianer aus der praktischen Vernunft ein Ding an sich, und nicht eine reine schaffende Ichheit machen, so wäre es möglich, daß diese Vernunft auch ein Strohwisch sei[5]).

---

[1]) A. a. O. S. 73. — [2]) A. a. O. S. 74.

[3]) Diese Ueberzeugung hatte so ziemlich jeder „Philosoph" der damaligen Zeit. Im Jahre 1802 schrieb Prof. Wildt in Göttingen eine „Logik", worin er zu wiederholten Malen darauf zurückkommt, „daß sein System der Philosophie das einzig richtige sey".

[4]) Vgl. Grundr. d. Log. (Stuttgart 1800) S. 94.

[5]) Gemeins. Darst. d. Ficht. Systems, I, S. 189 ff. — Schad war apostasirter Mönch, und als „Philosoph" durchlief er ebenfalls verschiedene Stadien von Kant an durch Reinhold, Beck und Fichte bis zu Schelling. — Andere hierhin gehörige Stellen finden sich auch bei Bouterweck (Prof. zu Göttingen) in dessen „Denkmal für Kant" (1804). Leider zählt Bouterweck zu jenen „Philosophen", denen Fichte rieth, sich doch lieber auf „Brillenschleifen" und „Viehzucht" zu verlegen.

Wie man sieht, spuckte das „Kanträthsel" schon zu Kants Zeiten. Beck und Fichte lasen bereits aus Kants Kritik den Idealismus heraus. „Die Wissenschaftslehre (sagt Fichte) ist transcendentaler Idealismus. Und welches ist denn der Inhalt der Kantischen Philosophie in zwei Worten? Wie ließe denn Kants System sich charakterisiren? Ich bekenne, daß ich mir unmöglich denken kann, wie man nur einen Satz in Kant verstehen und mit anderen Sätzen zusammenreimen könne, ohne dieselbe Voraussetzung[1])." Schelling stimmt diesbezüglich vollständig mit Fichte überein. Nur diejenigen, sagt er, die „noch immer den Buchstaben fragen" und „auf die Zufälligkeiten des Buchstabens" sich berufen, können dies in Abrede stellen. Kant habe zwar „durch die ihm überall her entgegenkommende Benennung: Idealist, schüchtern und zweifelhaft gemacht", in der zweiten Auflage „die besten Stellen" weggelassen, und anderes, das wie „ein fremder Lappen auf einem guten Kleid" sich ausnehme, hereingenommen; allein desungeachtet bleibe er, falls er nicht „sein ganzes System aufheben" wolle, ein Idealist, und nur „grober Mißverstand" und „eine beyspiellose Dumpfheit philosophischen Sinns" könne der gegentheiligen Ansicht das Wort reden[2]).

Nichtsdestoweniger hat man von gewisser Seite noch in neuester Zeit den Beweis zu erbringen versucht, Kant behaupte „mit Recht, daß seine Weltanschauung das gerade Gegentheil des Idealismus sei". Viel richtiger ging Ed. v. Hartmann zu Werke. Nach ihm kann Kant aus seinen eigenen Prinzipien nur die Unmöglichkeit eines Transsubjectiven folgern. Selbst das „Ich" ist nach Hartmann bei Kant „Nichts". Das Resultat aus den Kant'schen Anschauungen gibt Hartmann also wieder: „Der Wahnsinn des eine Welt scheinenden Nichts gähnt uns an[3])."

---

[1]) Zweite Einleitung. S. W. I, S. 474. — [2]) A. a. O. S. 85; vgl. II, 1. S. 23 f.

[3]) Das Ding an sich. Berlin 1873. Von Lange, der in seiner „Geschichte des Materialismus" mit ernster Richtermiene über die deutschen Philosophen Gericht hält und männiglich das Urtheil spricht, ergeht über Hartmann folgender Spruch: „Sein ganzes Denken kehre vollständig auf den Standpunkt des Köhlerglaubens und der Naturvölker zurück (a. a. O. S. 278)." Hierauf replizirte jüngst Hartmann: „Ein eigentlich philosophischer Kopf, ein mit Kraft spekulativer Synthese ausgerüsteter Denker ist Lange nicht, und versteht nicht einmal die congeniale Reproduktion der spekulativen Gedankengänge Anderer" (Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus. Berlin 1877, 2. Aufl. S. 3). Dennoch ist nach Vaihinger (a. a. O.) Lange der „Repräsentant der streng wissenschaftlichen, kriticistischen Richtung", der „Vertreter der ganzen Richtung". Nach K. Grün behauptet aber dieser strenge „Kantianer" Lange „von gewissen Einwendungen gegen das Kantische System, sie seien ‚stark genug, um das ganze System zu stürzen', oder doch ‚den Panzer' desselben, ‚die ganze Ausführung zu

Schopenhauer endlich sieht (in Uebereinstimmung mit Fichte und Schelling-Hegel) „Kants größtes Verdienst" in der „Nachweisung", daß die Dinge „nicht nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, erkannt werden können". Nach ihm ist so „eigentlich die Basis der ganzen Kant'schen Philosophie" und „ihre Seele und ihr allergrößtes Verdienst": die „deutliche Erkenntniß und ruhige besonnene Darstellung der traumartigen Beschaffenheit der ganzen Welt"[1]). — Und das soll die unsterbliche Kopernikusthat[2]) des unsterblichen Kant sein! Doch selbst diese That — sie ist nicht sein eigen. Schopenhauer bereits „macht darauf aufmerksam, daß der sich aus der Kant'schen Philosophie ergebende Idealismus nicht ‚neu' sei". Abgesehen davon, daß Kant von Anderen „auf diesen Weg geführt wurde", ist sein Idealismus „die Hauptlehre der Veden und Puranas, die Lehre von der Maja"[3]). — So viel über Kant. Und nun zu Fichte, „Kants frühestem Schüler".

Kämpfe gegen Fichte. Kant verwarf Fichte's System vollständig unter folgendem unzweideutigen Proteste: „Auf die feierliche, im Namen des Publikums an mich ergangene Aufforderung, erkläre ich hiemit, daß ich Fichte's Wissenschaftslehre für

---

zerschmettern'." (Die Philos. in d. Gegenw. Leipzig 1876, S. 198). Derselbe Grün bemerkt, daß „die große Entdeckung" des „Unbewußten" „eine Fichte'sche Entdeckung" sei. Auch zeigt er darauf hin, daß bei Schelling sich Stützpunkte für die Phantasmagorien Hartmanns finden (was sehr richtig ist). Hiermit stimmt auch die Bemerkung Kluge's (Philos. Fragmente. Breslau 1877), es ließe sich „nachweisen, wie alle bestimmenden Gedanken Hartmanns nur ein seichtes Plagiat aus Carus' ‚Psyche' sind" (II, S. VI). Carus' Philosopheme sind vielfach eben nur Triebe aus Schellings Setzlingen.

[1]) Welt als Wille und Vorstellung. 4. Aufl. I, S. 495 ff.

[2]) Kant verglich sich bekanntlich (Vor. zur 2. Aufl. der Krit. d. r. V.) mit Kopernikus. Wie dieser die Behauptung aufstellt, nicht die Sonne, sondern der Beobachter bewege sich, so richten sich nach Kant unsere Begriffe nicht nach den Dingen, sondern die Dinge nach unseren Begriffen!

[3]) Pesch, a. a. O. — S. P. Deussen (die Elemente der Metaphys. Aachen 1877) wies jüngst erst wieder „auf die innere Uebereinstimmung" der Kant-Schopenhauer'schen Lehre mit jener „der Brahmavidjâ der Inder" hin. Schelling sagte schon im Jahre 1802: Kants Philosophie „ist ein Gebäude", „das zum Theil auf dem Schutt vergeßner Systeme ruht, kein Weltsystem, das sich selbst trägt und hält". A. a. O. I, 3. S. 74.

ein gänzlich unstichbares System halte[1])." Wenn wir Fichte Glauben beimessen, hat Kant durch diese Erklärung sein eigenes System verurtheilt. Fichte glaubt nämlich „sicher zu wissen, daß alles, was Kant wirklich vorträgt, Bruchstücke und Resultate dieses (des Fichte'schen) Systems sind, und daß seine (Kants) Behauptungen nur unter dieser Voraussetzung Sinn und Zusammenhang haben[2])." Und es ist in der That buchstäblich wahr, was Ueberweg, ein Kenner der Geschichte deutscher Philosophie, an Lange schrieb: „Der Kantianismus wird bei Fichte nur toller[3])." Uebrigens erlernte Fichte rasch den „philosophischen Ton". Kaum möchte ein anderer deutscher „Philosoph" mit solcher Zuversicht und Vertrauensseligkeit von der Unfehlbarkeit seiner Philosopheme gesprochen haben, als gerade Fichte[4]). „Der gewaltige Fichte verkündete das Morgenroth einer neuen Welt-Epoche durch die Ausgießung des heiligen Geistes über alles Fleisch[5])." Jakobi dagegen „sah und verabscheute" in der Philosophie Fichte's „den Nihilismus"[6]). Und Schelling, der ihn früher „schwärmerisch verehrt" hatte, fühlte sich ihm bald überlegen. Schon im Jahre 1801 schrieb er: „Bis jetzt hat Fichte nach meiner Einsicht durchaus nur das Allgemeinste gethan; und einigen zur Freude, andern zum Verdruß mag es hier stehen, daß meines Erachtens, was bisher geschehen ist, eben nur der Anfang ist, von dem, was noch geschehen wird, daß also diese ganze Sache noch weit von ihrem ‚Ende' ist[7])." Späterhin beschuldigte er Fichte „unerhörter Anmaßung" und versicherte, man könne ihn mit Recht „einen

---

[1]) A. a. O. — [2]) S. W. I, S. 478. — [3]) Lange, II, S. 519.

[4]) Krug (Briefe über die Wissenschaftslehre, Leipzig 1800) glaubte die diesbezüglichen Ausschreitungen Fichte's auf Rechnung „der Kraftfülle, womit die Wissenschaftslehre den Kampfplatz betrat", setzen zu sollen.

[5]) Lange, a. a. O. S. 551. An einer andern Stelle reproduzirt Lange dieses Wort Fichte's in noch roherer Weise, als es Fichte gesprochen hatte: „Schon Fichte hatte es gewagt, die im neuen Testamente verheißene Ausgießung des heiligen Geistes mit derselben Kühnheit nach dem Lichte seiner Zeit umzudeuten, mit welcher Christus und die Apostel die Propheten des alten Bundes gedeutet hatten (S. 109)."

[6]) Bei Schelling-Hegel a. a. O. II, 1. S. 159.

[7]) Zeitschrift für spekul. Physik, II, 2. S. IX. Es war dies die Periode, in welcher Schelling durch seine Naturphilosophie „in den bisherigen Anschauungen und Theorien, eine allgemeine und höchst glückliche Revolution hervorbringen" wollte. A. a. O. I, 1. S. 62.

Betrüger seiner selbst und der Welt, einen Deutler und Wortklauber" nennen[1]). — Auch Bardili hielt Fichte für einen Betrogenen. Sein Scharfsinn, sagt er, wollte auf dem von Kant gelegten Boden vorwärts; da aber der Boden nichts taugte, fiel Fichte. Fällt aber der Wagen, so hatte er (wie das Sprüchwort sagt) allemal fünf Räder d. i. die gröbsten Fehler. Diese wollte aber doch früher kein Mensch an Fichte gewahren. „Ich bedauere diesen Mann[2])." — Der bereits erwähnte Schad blickte anfänglich, wie Schelling, staunend zu Fichte empor. Durch ihn sah er den einzig möglichen Weg zur Wahrheit geöffnet und das seit Jahrtausenden geführte Tagebuch der philosophischen Vernunft für die ganze Ewigkeit geschlossen[3]). Allein wie Fichte gegen Kant sich benahm, so that es Schad Fichte gegenüber. Er fand Fichte unverständlich trotz seiner „sonnenklaren Berichte an das Publikum"; er habe Fichte's Geburtshelfer sein müssen, und dessen Sinn und Geist habe er aus sich selbst geschöpft und in ganz selbständiger Weise dargestellt und so erst das Verständniß für Fichte's Werke gefunden, nachdem er diese früher hundertmal gelesen und nie verstanden habe[4]). — Schopenhauer „ging 1811 nach Berlin, wohin ihn der Ruf Fichte's zog. Anfangs hörte er diesen Philosophen fleißig; aber bald fühlte er sich von ihm abgestoßen und ‚die Verehrung a priori machte bald der Geringschätzung Platz'. Auch Fichte's persönliche Erscheinung, die Art seines Kathedervortrags widerstrebte ihm gänzlich. Den kleinen Mann mit dem borstigen Haarwuchs, rothem Gesicht und stechendem Blick, wie er vom Katheder herab durch hohles Pathos den Studenten imponirt habe mit Phrasen, wie: ‚Es ist, weil es so ist, wie es ist', wußte er ‚nachahmend noch in späteren Jahren auf das Wirksamste zu verspotten'[5])."

Fichte's Gegenwehr. Es war keineswegs gerathen, Fichte den Weihrauch zu versagen. Er hatte von Kant gar manches gelernt. Auch „der Erzvater" sprach nur von wenigen seiner

---

[1]) Vgl. Janssen, Zeit- und Lebensbilder (Freiburg 1875) S. 80.

[2]) A. a. O. S. 95. — Fichte seinerseits forderte seine Leser auf, ihm „auf's Wort zu glauben, daß seit der Werner'schen Aitiologie ähnlicher Unsinn (wie Bardili's Grundriß) im Gebiete der Philosophie nicht vorgekommen sei". S. W. II, S. 499.

[3]) A. a. O. S. 19. — [4]) Ebend. S. 494. — [5]) Janss. a. a. O. S. 117.

Getreuen mit Anerkennung. Zu diesen „Glücklichen“ zählte Reinhold, weil er sich durch seine „Briefe über Kant'sche Philosophie“ die Gunst des „Erzvaters“ erworben hatte [1]).

Fichte dagegen ist in seinen Angriffen auf sämmtliche Philosophen seiner Zeit geradezu maßlos. Hatte doch Kant selbst nur „Bruchstücke“ aus Fichte's System geliefert; und Fichte allein ihn verstanden. Die Kantianer waren ihm deshalb überaus verhaßt. Wer „die Mode mitmachen will“, wird Kantianer, und schreibt „in seiner Taumelei manches Rieß kostbaren Papieres“, versteht aber nicht „einen Perioden dessen, was er selbst geschrieben [2]).“ „Bekennt es nur: von allem, was ihr da seit zehn Jahren dem armen Publikum habt aufschwatzen wollen, versteht ihr selbst keine Silbe, weil ihr gar nicht wißt, was eigentlich verstehen heiße. Ihr habt euch Kantische Philosophen genannt, und habt nicht einmal die Bedeutung der allerersten Begriffe dieser Philosophie gelernt [3]).“ Fichte ist der Ansicht, daß sich unter allen seinen Mitphilosophen, „unter den wirklichen philosophischen Schriftstellern, nicht ein halbes Dutzend finden, die es wissen, was die Philosophie eigentlich sey; und andere, die es zu wissen scheinen, erheben ein jämmerliches Gewinsel, daß Philosophie eben Philosophie sey.“ Das Minimum von Verständniß spricht er wiederholt „den Philosophen von Profession“ ab. Er sieht einen „allerdings sehr großen

---

[1]) Kant befand Reinholds „Talent, Einsicht und ruhmwürdige Denkungsart“, mit welcher er in „anmuthiger Darstellung“ und doch „ohne Verlust der Gründlichkeit“ Kants „Arbeiten ergänzte“, derart ausnehmend, daß er sich verpflichtet erachtete, „seinen Dank öffentlich abzutragen“ (Verm. Schr. III, S. 142). — Fichte dagegen ruft „dem philosophischen Publikum laut“ zu, von dem, was „Professor Reinhold zu Kiel“ sage, „ja doch kein Wort“ zu glauben: „Er mag freilich glauben, daß er es von Grund aus versteht; ich aber sage euch, daß er es nicht versteht.“ Der Grund ist einfach; Reinhold, sagt Fichte, „wisse auf dem Gebiete der Philosophie eigentlich nichts“ (Antwortschreiben an H. Prof. Reinhold, 1801. S. W. II, S. 504 ff.). Dieses „Nichts“ war Schelling noch zu wenig. Reinhold stand „zu tief unter der Idee“, die auch nur den Anfang, sich „verständlich zu werden“, hätte bieten können. Zur Einsicht kommt dieser „Schwachkopf“, dieses „Exempel der Dummheit“ erst dann, wenn es „das Ende und den Gipfel des Unsinns vor sich sehen“ kann. (Krit. Journ. I, 1. S. 5, 86, 89 u. s. w.; vgl. Zeitschrift für spekul. Physik, I, 2. S. 155; II, 2. S. IX f.).

[2]) S. W. I. S. 484 (Zweite Einleitung). — [3]) Annalen des philos. Tons. S. W. II, S. 478.

Unterschied" zwischen ihnen und sich. „Ich bin unter Euch gerathen (sagt er ihnen), und Ihr habt mir die Ehre erwiesen, mich für Euren Genossen zu halten". Diese Ehre lehnt er aber ab, weil diese Collegen „gar keinen Begriff von einem synthetisch-systematischen Vortrage" haben und nur „Sammlungen von Aussprüchen der Weisen" kennen. Während „vieler Jahre", heißt es weiter, habe er „mit angehenden Studenten" und auch „mit erwachsenen Personen aus gebildeten Ständen über Philosophie gesprochen"; aber nirgends „in seinem Leben" habe er „im Gespräch dergleichen Unverstand gehört", wie ihn diese Philosophen „alle Tage für den Druck niederschrieben". Sie hatten Fichte so „wenig verstanden", daß „keiner auch nur den Boden erblickte, auf welchem die Wissenschaftslehre ruht". „Und Ihr werdet (ruft er ihnen zu) die Wissenschaftslehre auch in der Zukunft nicht verstehen".— Nachdem er sie dann noch auf das Beispiel des „Hrn. Prof. Jakob zu Halle"[1]) hingewiesen, der „die höhere Speculation gänzlich verlassen habe und sich auf die Staatswirthschaft lege", spricht er zum Schlusse folgenden collegialen Wunsch aus: „Möchten doch ebenso die Abichte, die Buhlen, die Bouterwecke, die Heusinger[2]), die Heydenreiche, die Snelle, die Erhard Schmide[3]) ein Fach aufgeben, in welchem sie sich nun sattsam gequält und gefunden haben, daß sie dazu nicht gemacht sind. Legen sie sich auf ein anderes nützliches Geschäft: auf das Brillenschleifen, die Forstverwaltung und das Landrecht, die Versmacherei und Romanschriftstellerei, nehmen sie Dienste bei der geheimen Polizei, studiren sie die Heilkunde, treiben sie Viehzucht, schreiben sie erbauliche Todesbetrachtungen auf alle Tage im Jahre; und kein Mensch wird ihnen seine Achtung versagen[4])." Das ist Fichte.—

---

[1]) Kant gesteht Jakob „das Talent der Einsicht sowohl als Popularität" zu. Verm. Schrift. III, S. 93.

[2]) Heusinger hatte eine Schrift verfaßt „über das idealistisch-atheistische System des Herrn Prof. Fichte", worin er Fichte des Atheismus überführte. Hinc istae irae. Fichte nannte das Vorgehen Heusingers: „Schurkerei, Büberei, Lüge". S. W. VIII, S. 70.

[3]) „Meine Philosophie (sagt Fichte anderswo) ist nichts für jenen Herrn Schmid aus Unfähigkeit, so wie die seinige mir nichts ist aus Einsicht." Vgl. S. W. II, S. 421 ff.

[4]) Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum, 1801. S. W. II, S. 325 ff.

Schellings Bekämpfung. Wie bei Kant sich der Wahn, seine Philosophie sei „für alle zukünftige Zeitalter unentbehrlich" und „keiner Nachbesserungen" fähig, bis zur hartnäckigsten Gewißheit ausgestaltet hatte, und wie bei Fichte die unerschütterlichste Ueberzeugung fest saß, daß durch seine Philosophie sich die Ausgießung des heiligen Geistes vollziehe: so baute Schelling, „der bewußteste Träger der Zeitidee" (Lange), felsenfest auf den Glauben, „daß er im Besitze sey, nicht einer nichts erklärenden, sondern einer sehnlichst gewünschten, dringend verlangten, wirkliche Aufschlüsse gewährenden, das menschliche Bewußtseyn über seine gegenwärtigen Grenzen erweiternden Philosophie." Und dieser seiner Ueberzeugung gab Schelling in obigen Worten in demselben Berlin (1841) Ausdruck, in dessen Nähe „der berühmte Königsberger" († 1804) geleuchtet, und dessen Hochschule Fichte († 1814) und Hegel († 1831) zum „Zenith menschlichen Wissens" hinangeführt hatten. Er wähnte sich nach Berlin berufen, „um eine Burg zu gründen, in der die Philosophie von nun an sicher wohnen soll". Zwar soll nichts, „was seit Kant für echte Wissenschaft gewonnen worden", durch ihn verloren gehen; aber „eine neue, bis jetzt für unmöglich gehaltene Wissenschaft" will er „hinzufügen"[1]. — Mit Recht erinnert wohl hier R. Wagner an eine „Selbsttäuschung in dem Erfolge eigener Leistungen"[2]. Kaum ein Jahr nach Schellings Tode (1854) hörte man schon Stimmen, welche „die neuen Erwartungen", die er „erregt" hatte, „für immer zerstört" erklärten[3]. Seine früheren Systeme, mit denen er ein halbes Jahrhundert vorher nach Würzburg gekommen war, damit diese Universität „eine Lichtspenderin für ganz Deutschland" werde, hatte er damals bereits aufgegeben, wiewohl sie ihm in einer früheren Periode „auf ewig gegründet" erschienen waren, und er prophezeit hatte, daß „kein Armseliger, von Gott Verlassenster je eine andere Speculation dagegen aufstellen" werde[4]. Und dennoch hatte der alte Anonymus Recht, wenn er behauptete: „Fichte traf die Kantische Subjectivität gut; aber Schelling noch besser." Und abermals: „Schelling ist Kant, nur sublimirt"[5]. Als Schelling sich späterhin

[1]) Schellings erste Vorlesung in Berlin 15. Nov. 1841. Stuttg. u. Tübing. 1841. — [2]) Der Kampf um die Seele (Göttingen 1851) S. 99. — [3]) Kritik des Gottesbegriffs. 3. Aufl. (Nördlingen 1856) S. 21. — [4]) N. Zeitschr. 2. H. S. 20. — [5]) Deutsche Welt 2c., S. 108 u. 110.

von dem Gedankenkreise Fichte's immer weiter entfernte, behauptete Bardili, er verwirre alles, seit er „die Herberge des Ich's" verlassen und „den Weltseeelenschild" ausgehängt habe. Er lasse den Gelehrten an sich verderben und sei in eine Laufbahn gerathen, die ihn zum Nachbeten, zu Uebertreibungen und Paradoxien zwinge. Kein Mensch fände Sinn an seinen „Ideen zu einer Philosophie der Natur[1])." Es bezog Bardili eine Stelle aus Platon: „daß sich Bastarden (νόϑοι) dieser Wissenschaft bemächtigt" hätten, auf Schelling und nannte diesen einen „Bastard im geistigen Sinne", weil er, „indem er zu philosophiren glaubt, eigentlich nur dichtet[2])."

Um dieselbe Zeit glaubte auch Fries „der Wissenschaft es schuldig zu sein", gegen „Reinhold, Fichte und Schelling"[3]) aufzutreten. Fries muß aber doch auch wohl zu den Spitzen der philosophischen Welt Deutschlands gezählt werden, da ihn Schleiden in neuerer Zeit erst wieder mit Newton verglich[3]). Schopenhauer zählte Schelling „zu den Narren und Dummköpfen", zu jenen modernen ‚Sophisten', bei denen man nichts finde, als ‚leere, dunkle,

---

[1]) A. a. O. S. 175.

[2]) Bardili's und Reinholds Briefwechsel (München 1804) S. 164. Dagegen behauptet Schelling, Bardili habe in der Philosophie stets „gestümpert", und sei „ein Abgrund von Absurdität". „Sein zusammengestohlenes Exercitium halte er für eine ganz neue Philosophie" und dennoch sei „der Grundriß" dieses „Sancho Pansa" nur „ein Naturaliencabinet aller möglichen Formen und Concrescenzen, von der Zirbeldrüse des Cartesius an bis herunter zu dem eigenen Pferde-Ich des Verfassers". Krit. Journ. I, 1. S. 43 ff. — [3]) Diese Schrift erschien 1803. —

[4]) Ueber den Materialismus u. s. w. Leipzig 1863. Hier wird auch Kant mit Keppler in Vergleich gebracht, wogegen Lange, der Kant als Kopernikus aufrecht erhalten will, Einsprache erhebt. Neuestens hat K. Dieterich „Kant und Newton" (Tübingen 1877) in Parallele gebracht, und so Fries von seinem Platze verdrängt. — Schleiden hat überdies Apelt mit La Place verglichen. Der Heidelberger Prof. Apelt schrieb nämlich eine „Metaphysik" (Leipzig 1857); auf die Frage nach dem Gegenstand der Metaphysik, gibt uns Apelt die Antwort: „Bei jeder anderen Wissenschaft läßt er (der Gegenstand) sich nennen, bei der Metaphysik nicht". Und dennoch beabsichtigt Apelt, „ein möglichst vollständiges Lehrbuch der Metaphysik geben." Wenn man die Metaphysik, sagt Apelt, auch als „die Wissenschaft von den großen Räthseln des menschlichen Daseins" zu betrachten gewohnt ist (!), so scheint es doch immer noch nicht ausgemacht zu sein, wie diese Räthsel gelöst werden sollen und ob sie überhaupt gelöst werden können. — So viel über den neuen La Place.

pretensiöse, in Hyperbeln und Contradictionen schwelgende Wortgewebe, welche der deutschen Philosophie unseres Jahrhunderts die allgemeine Verachtung des Auslandes, dann auch des Inlandes mit vollstem Recht zugezogen' hätten[1])."

Nach Herbart endlich, der doch mindestens unter die Koryphäen „deutscher Philosophen" gestellt sein will, hat die Metaphysik bei Fichte und Schelling, als sie „in voller Blüthe standen", ein „erlöschendes Leben[2])."

Schellings Gegenkämpfe. Schelling verstand es wie wenige die gegen ihn geführten Streiche zu pariren und durch eine äußerst gewandte, allerdings oft triviale Polemik den Gegner vollständig lahmzulegen. Beispiele boten uns bereits seine Hiebe gegen Kant, Fichte, Bardili, Reinhold u. s. w. Besonders wären Schelling (gleich Fichte) die Kantianer verhaßt, weil sie „nicht nur Kants Lehre, sondern seine rohen, unter ihren Händen völlig geistlos gewordenen Buchstaben als einzig mögliche Wahrheit" verbreiteten[3]). Wir wollen nur einzelne Beispiele herausheben. Als der schon genannte Krug, Adj. der phil. Fak. in Wittenberg, seine „Briefe über den neuesten Idealismus"[4]) herausgab, fühlte

---

[1]) Janss. a. a. O. S. 93.

[2]) S. W. (Leipzig 1851) III. S. 479. — Von Herbart sagt Lange „Wo er seine eigene Meinung entwickelt, schießt er einen logischen Purzelbaum von der gewöhnlichsten Sorte. Er hat sich mit seiner Dialektik an den Rand des Abgrundes getrieben, alle Begriffe hundertmal hervorgezogen, weggeworfen, und endlich muß durchaus und durchaus etwas gewußt werden. Also die Augen zugedrückt und den salto mortale herzhaft gemacht — von der Höhe der schärfsten Kritik hinab in die allergewöhnlichste Verwechselung von Wort und Begriff! Ist dies gelungen, dann geht es munter weiter. Je mehr Widersprechendes in die erste Grundlegung aufgenommen wird, desto freier läßt sich schließen (S. 380)." So bestätigt denn Herbart durch seine eigenen Leistungen das „höchst merkwürdige Zeugniß für die Gewalt des metaphysischen Strudels, welcher in unserem Vaterlande auch die Widerstrebenden ergriff und in die geistige Kometenbahn gegenstandloser Entdeckungen hinausschleuderte (S. 377)." Armes Deutschland! Doch noch nicht genug. „Die Schule Herbarts" bekundet in ihrer unbedingten Anhänglichkeit an den Meister „eine gewisse Armuth und Sprödigkeit des ganzen Gedankenkreises" (S. 510). Und dennoch wird bis zur Stunde an sehr vielen Lehranstalten die Philosophie nach Herbart'schen Handbüchern vorgetragen.

[3]) Zeitschrift für spekul. Physik. I, 1. S. 78. — [4]) Leipzig 1801.

Schelling, daß deren „polemische Seite“ gegen sein „System der transcendentalen Philosophie gerichtet“ sei. Mit dem beißendsten Spotte zersetzte Schelling deshalb „das Gesödel“, und gelangte schließlich zu folgendem Facit: „Man stelle sich einen Krug vor, worin Reinholdisches Wasser, Kantisches abgestandenes Bier, aufklärender Syrup, Berlinismus genannt, und andere dergleichen Ingredienzen durch irgend einen Zufall, als Thatsache enthalten sind; der Krug ist das synthetische derselben = Ich[1]).“ Besonders konnte Schelling jede praktische Richtung der Philosophie in Harnisch bringen. Jede Publikation dieser Art galt ihm, wenigstens in seinen ersten Perioden, als hingeworfener Fehdehandschuh. Daher seine so derbe Sprache gegen den Münchener Prof. Salat. Die „moralische und praktische Tendenz des Philosophirens“ bei Salat war Schelling mit Recht verhaßt. Salat, sagte er, halte sich „für den philosophischen Apostel Bayerns“, sei aber nichts, denn ein „Prophet der Plattheit und Seichtigkeit“. Für diesen „Ritter gegen die Finsterniß“ passe so recht das „Kantische Moralprinzip“, jene „lahme Mähre, die sich in die Schwemme schaaler moralischer Brühen hineinreiten läßt.“ Darum wünscht Schelling, die Bayern möchten doch einmal diese „humane Mattheit“ von Salats „moralischen Salbadereyen“ erkennen, wodurch ihnen doch nur „die berlinische Aufklärung“ soll „eingepfropft“ werden[2]). — Als J. Rückert[3]) und Weiß[4]), gleichfalls im Gegensatz zu Schellings idealistischer Richtung, einen extremen Realismus in Anregung brachten, fanden sie Schelling sofort bis an die Zähne gerüstet auf dem Fechtboden. Der erste Stoß, der sie traf, heißt: „Das allgemeine Leiden der Zeit ist hier wirklich ausgesprochen, welches sich in dem kurzen Ausdruck zusammenfassen läßt: ohne alle Philosophie gleichwohl eine Philosophie haben zu wollen.“ Rückert findet noch einigermaßen Entschuldigung, weil bei ihm „auf eine dumpfe und unbeholfene Verworrenheit des Kopfes“ Rücksicht zu nehmen ist; übrigens ist es „klar genug“, „daß hier durchaus nichts von

---

[1]) Krit. Journ. I, 1. S. 109.

[2]) A. a. O. I, 2. S. 118 ff. — Salat gab seinerseits Schelling diese Liebenswürdigkeiten in d. Oberd. allg. Lit. Z. in gerütteltem Maße wieder.

[3]) Der Realismus oder Grundzüge zu einer praktischen Philosophie, Leipzig 1801.

[4]) Winke über eine durchaus praktische Philosophie, Leipzig 1801.

Philosophie zu suchen sey". Beide liefern den Beweis (hier folgt wieder, wie oben bei Salat, ein Seitenhieb gegen Kant), „wie ein bloßer Keim von Unphilosophie", den die Kant'sche Philosophie übrig ließ, „mit der Zeit wuchere und für sich unabhängiges Unkraut erzeuge". Im Uebrigen haben beide Verfasser selbst „die Möglichkeit", derartigen „Plattheiten" noch „diese Form zu geben", „Kant und Fichte zu danken". Allerdings ist Rückert „das wahre Licht über Kant und Fichte nicht aufgegangen", und Weiß „verräth überhaupt keine Ahndung des Höheren". Wie „Ulyß seinen Gefährten die Ohren zuklebte", haben Rückert und Weiß „sich selbst nicht nur die Ohren, sondern alle Sinne und selbst den Verstand verkleistert". Bei Weiß speziell findet sich keine „andere ursprüngliche Richtung, als die der Geistesdürftigkeit und des Unvermögens". Deshalb gibt Schelling diesem „faden, unklugen Schwätzer" den Rath, „seine Talente, die für die Philosophie von keinem Werthe sind", anderweitig zu verwenden, etwa durch Schilderungen „der Annehmlichkeiten des Landlebens" oder „des Einflusses schöner Naturscenen auf die Bildung des Herzens" [1]).

Wenn Schelling in dieser Weise gegen die Schüler verfuhr, werden wir sein Benehmen gegen deren Meister Jakobi begreiflich finden. Schellings Abhandlung „Jacobische Philosophie" ist eine Verurtheilung dieser Richtung und ihrer Anhänger (z. B. Köppers). „Gerade dies ist das Geschäft Jakobi's, an die Stelle philosophischer Ideen, Ausdrücke und Wörter zu setzen, die nicht gewußt noch verstanden werden". Jakobi setzt eben an die Stelle „der philosophirenden Vernunft", deren er sich entrathen zu können glaubte, „ein frostiges und schaales Herzergießen, das aus der Vernunft, als Instinkt kommt, woran Jakobi immer verweist" [2]). Als Jakobi in seiner Schrift „von den göttlichen Dingen" Schelling angriff, erklärte dieser den „soviel und gar nicht göttlich beschäftigten Mann" für „gemeinschädlich", und beschloß ihn durch eine polemische Entgegnung für alle Zukunft „wo möglich mundtodt" zu machen [3]). — Die kräftigsten Hiebe dürfte jedoch Günther zu verzeichnen haben. Schelling schildert ihn als „leeren Spaßmacher" und „pfaffenmäßig eitlen Menschen", der „eigentlich nichts weiß

---

[1]) A. a. O. I, 2. S. 76 ff. — [2]) A. a. O. II, 1. S. 65 ff. — [3]) Janss. a. a. O. S. 76.

und sogar fast weiß, daß er nichts weiß." Diese „Art von Wiener philosophischem Kasperl" verdient keine „Widerlegung", sondern „Züchtigung"[1]). — Nach alledem wird es uns nicht mehr befremden, daß der bayerische Churfürst, bei welchem Schelling, jedenfalls in ähnlichem Tone, wegen seiner Stellung in Würzburg Klage geführt hatte, die Erwiederung an ihn ergehen ließ, er habe gezeigt, „wie wenig die speculative Philosophie den Menschen vernünftiger und sittlicher mache"[2]).

Beurtheilung Hegels. Werfen wir nunmehr einen flüchtigen Blick auf den vierten Haupthelden in der Arena der Ringkämpfe deutscher Philosophen — auf Hegel. Auch Hegel kann Zeugniß ablegen für die Wahrheit des eben angeführten churfürstlichen Erlasses. Wenn wir Schelling Glauben beimessen, haben Hegels Philosopheme keinen positiven Werth (gerade so wie Kants Arbeiten). Wir müssen diesen „Philosophen" als „einen lediglich verneinenden Geist" ansehen. Die Form seiner Darstellung erweist ihn überdies als ein „reines Exemplar innerlicher und äußerlicher Prosa"[3]). In dem Glanze, den Hegel zur Zeit seiner Blüthe um sich her verbreitete, gewahrt Schelling eine „traurige Episode in der Geschichte der Philosophie", die, falls man „wieder in die Linie des wahren Fortschritts" einlenken wolle, „als nicht vorhanden" zu betrachten sei[4]). — Wie so ganz anders dachte und fühlte sich doch Hegel selbst! Im Sommersemester 1820 begann Hegel, „der hochmüthigste der deutschen Philosophen" (Lange), seine Vorlesungen in Berlin mit den Worten: „Ich möchte mit Christus sagen: ich lehre die Wahrheit, ich bin die Wahrheit"[5]). Und dennoch muß unbedingt zugegeben werden,

---

[1]) Janss. a. a. O. S. 76. In diesem sehr interessanten Werke des gelehrten Verfassers finden sich noch andere Züge der collegialen Gesinnung Schellings. — [2]) Ebend. S. 86.

[3]) Auch von Lange erhält Hegel die schlimme Note, er versuche „die Ideen in verknöcherte Formen zu bannen" (S. 82). Ueberdies muß dieser „Logiker" das Prädikat in seinem Lange'schen Zeugniß lesen: „Ein ‚folglich' bedeute" bei ihm (wie bei Schelling) „einen in Gedanken vorzunehmenden Sprung" (S. 73).

[4]) Janss. a. a. O. S. 80.

[5]) Gerade so hatte vor ihm Fichte in Berlin gesprochen, und sprach nach ihm Schelling in Berlin. Heute witzelt man über jenes „Zeitalter der Begriffsromantik", über „die dichtende Metaphysik" und „die ideali-

was diesfalls Schelling behauptete: „Ich kann von ihm (Hegel) und seinen Nachfolgern sagen, daß sie mein Brod essen; ohne mich gab es gewiß keinen Hegel und keine Hegelianer, wie sie sind[1]).“ Kant hätte dieselbe Sprache betreffs Fichte's, und Fichte betreffs Schellings führen können. Wie übrigens Fichte sein Verhältniß zu Kant nicht läugnete, ebenso anerkannte Hegel seine Abkunft von Schelling. Als Vorwurf seiner Untersuchungen gibt Hegel an, Schellings System in einer den Anforderungen streng wissenschaftlicher Form entsprechenden Darstellung vorzulegen. Mit Recht hat demzufolge bereits vor 70 Jahren, also zu einer Zeit, in welcher Schelling noch in Hegel einen „Jugendfreund“ sah, Prof. Weiller den „Geist der allerneuesten Philosophie“ mit den Namen „Schelling, Hegel und Kompagnie“ in Verbindung gebracht (1805). Sein Urtheil lautet für diese „Herren“ freilich nicht schmeichelhaft; diese „allerneueste Philosophie“ ist ihm[2]) die Begründung aller Verirrungen der Unphilosophie, die Rechtfertigung aller Arten von Unvernunft durch die Vernunft, die Wiedererweckung aller Auswüchse der Unkultur als der höchsten Vollendung der Kultur[3]). Es sieht sonach einer Ironie nicht unähnlich, wenn Fried. Wilh. IV. Schelling nach Berlin beruft, damit er „den antireligiösen Geist“ und „die Drachensaat des Hegel'schen Pantheismus, der flachen Vielwisserei und der Auflösung häuslicher Zucht“ bekämpfe[4]).

Ueber Schopenhauer. Der fünfte und letzte Träger und Vorkämpfer „des deutschen Gedankens“, Schopenhauer, hatte sich zwanzig Jahre früher ungebeten in Berlin „als Rächer“ der Philosophie gegen Hegels Zerstörungen angekündigt. Auch er versprach (gleich den übrigen Heroen), „mit besserer Kraft aus-

---

stische Sturzwelle“ jener „Sturm- und Drangperiode“. Denn „die Zeit, wo man auf allen Straßenecken der Musensitze vom Ich und Nichtich, vom Absoluten und vom Begriff reden hörte — ist vorüber“. Lange, S. 66.

[1]) Janss. S. 80. — [2]) II. S. 153.

[3]) Weiller selbst stand dem „Geiste“ dieser Philosophie nicht ferne, wiewohl er zur Schule Jakobi's hinneigte; vgl. Kl. Schr. von Kajetan Weiller (München 1822) S. 274 ff.

[4]) Janss. S. 98. Hinsichtlich „der Zucht“ Schellings mag ein Ausspruch Alex. v. Humboldts zur Beleuchtung dienen. „Der Fürst deutscher Bildung“ sah nämlich in Schelling und seinen Anhängern „das verächtlichste Lumpenpack, auf das je die Sonne geschienen hat.“ „Schelling soll Excellenz werden; bekomm's euch wohl, ihr Lumpen.“ Ebend. S. 103.

gerüstet, die Philosophie in alle ihre Ehren restituiren" zu wollen[1]). Allein Schopenhauers „Hörsaal blieb leer", und Hegel wurde rasch „mit der vollen Würde des Staatsphilosophen ausgestattet", so zwar, daß Beneke, der ebenfalls im Reichstage der „deutschen Philosophen" seine eigene Ansicht durchsetzen wollte, von hoher Stelle herab die venia legendi entzogen ward, und jede Philosophie, die von Hegel abweiche, von staatswegen „als seicht und oberflächlich" und als „Afterphilosophie" bezeichnet wurde[2]). Niemand mag diese Vorgänge bitterer empfunden haben, als eben Schopenhauer. Weiß ja doch Herbart von ihm zu berichten, „er sei unter allen weiterstrebenden Kantianern der klarste"[3]). Schopenhauer hatte eben „Muth genug, nicht nur das transscendentale Dogma (Kants), sondern auch die Folgesätze, die sich aus ihm nothwendig ergeben, anzuerkennen". Hieraus resultirt denn auch Schopenhauers That: „den Standpunkt der Versöhnung aller Gegensätze hat die Menschheit der Hauptsache nach erreicht in dem von Kant gegründeten, von Schopenhauer zu Ende gedachten Idealismus[4])." Und wirklich war es Schopenhauers tiefinnerste Ueberzeugung, daß er Großes, ja das Größte in der Philosophie geleistet habe. Seit Kant war bis zu ihm hin kein philosophischer Gedanke mehr gedacht worden. Denn Schopenhauer anerkennt es nicht, daß in dieser Periode „irgend etwas in der Philosophie geschehen sei". Kant selbst steht gar tief unter Schopenhauer. In deutschphilosophischer Bescheidenheit gibt er seinem Bewußtsein mit den Worten Ausdruck: „Ich habe den Schleier tiefer gelüftet, als irgend ein Sterblicher vor mir." Er fühlte sich so hoch gestellt, daß ihn „Sternenweiten trennten von denen, mit welchen er leben sollte". — Dieser Goliathton konnte leider nicht verhindern, daß Schopenhauer bei Vielen zur Sorte der literarischen Raubritter hinabsank. So hätten (sagt man) Schelling und Fichte „schwer dafür gebüßt, daß sie dem jungen Genie zur Brücke gedient hatten". Denn „als er hinüber war, steckte er mit ‚Schellings zankendem und scheltendem Ton' die Brücke in Brand". Auch erzählt man sich von einem durch Schopenhauer „geplünderten Fichte", und vermeint, daß trotz

[1]) Janss. S. 123. — [2]) Vgl. Lange, S. 134.

[3]) Das Gegentheil behauptet Lange; nach ihm vertritt Schopenhauer „einen Idealismus, der gar nicht leicht zu verstehen ist". S. 90.

[4]) Deussen, a. a. O.

„des Schimpfens" und „des Höckerweibertons", den Schopenhauer gegen Hegel anschlägt, „eine unverkennbare Aehnlichkeit zwischen Hegel und seinem Verächter obwalte"[1]). — Göthe wüßte demzufolge wohl jetzt um das „Paroli und Sixleva", das Schopenhauer nach des „Olympiers" Prophezeiung „in das Kartenspiel der deutschen Philosophie"[2]) bringen sollte; es stellt sich heraus (um mit Schelling zu sprechen) „als ein Gesödel" aus „Buddha, Kant, Fichte, Schelling" (Hegel), dem Liebmann den erschöpfenden Namen gab: „Pansatanismus"[3]). Und Böhmer[4]), der doch sicherlich ebenfalls die „philosophische" Situation Deutschlands kannte, hielt Schopenhauer für „einen completen Narren"; man müsse, behauptete er weiter, „diese ganze Sippe der undeutschen und religionslosen Philosophen einsperren lassen". — Und hierbei wollen wir es inzwischen bewenden lassen.

Folgerungen. Trotz alledem soll also dennoch auf Kant zurückgegangen werden! Ob man sich wohl einmal ernstlich gefragt haben mag, was dieses Rückschreiten auf Kant eigentlich bedeuten soll? Man kann und will doch nicht immer und immer wieder Kant lernen nnd lehren. Das wäre, wie Schelling bereits bemerkte, „ein nachbetender Schulgeist", und hieße „lebende Gypsabdrücke" von Kant herstellen, und diesen selbst „in einen dogmatischen Schul-

---

[1]) Grün, a. a. O. S. 45, 60 u. a. — [2]) Janss. a. a. O. S. 120.

[3]) Analysis der Wirklichkeit, Straßburg 1876. Deussen (S. 44) nennt die Metaphysik Schopenhauers „das esoterische Christenthum". Entweder hat Deussen keinen Begriff von Schopenhauers „Metaphysik" (!) oder vom Christenthum oder von beiden zugleich.

[4]) Janss. S. 122. — Gegenwärtig treibt eine „vergrößerte Bewegung für die Philosophie Schopenhauers" an die Oberfläche. Lange bringt sie ganz richtig mit der modernen Kant-Strömung in Verbindung (S. 2). Büchner ist der Ansicht, Schopenhauer müsse „einen gewichtigen Einfluß auf den Gang unserer augenblicklichen philosophischen Entwickelung" nehmen. Deussen sieht voraus, daß diese Forderung sich in Bälde realisiren werde. Er ruft uns in seiner mit Sanskrit-Wörtern verquickten Sprachweise prophetisch zu: „Noch eine kleine Weile, und alle Welt — â pipîlikâbhjas — wird den Tag wahrnehmen, der angebrochen ist." Er verhofft sich von „Schopenhauers Lehre" eine „heilsame Revolution" (S. 41). Moriz Venetianer glaubte wohl diese „Revolution" dadurch zurückstauen zu können, daß er „Schopenhauer als Scholastiker" (Berlin 1873) der erschreckten Welt vorführte. Denn die Scholastiker stehen ja nach F. A. Lange mit „unwissenden Pedanten" auf gleicher Rangstufe.

götzen umwandeln"[1]). Der Ruf: „Auf Kant zurück!" kann also, falls er überhaupt einen Sinn haben soll, nur diesen haben: versuchen wir es einmal, ob wir aus Kants Prinzipien haltbarere, weil auf Wahrheit begründete Systeme aufzubauen vermögen, als dies bis jetzt einer beinahe hundertjährigen Arbeit gelungen. Nun denn, das historische Resultat früherer Bestrebungen ganz gleicher Art liegt abgeschlossen und fertig vor uns, und wir haben es flüchtig überblickt. Die Erfolge aber der jetzt „mit erfreulichem Aufschwung" abermals begonnenen Arbeiten lassen sich mit vollster Sicherheit voraussagen. Hier ist die Vergangenheit die treueste Prophetin der Zukunft. Gleiche Ursachen werden immer wieder die gleichen Wirkungen erzielen. Aus irrigen Principien wird man nun und nimmer zur Wahrheit fortschreiten. Wo aber die Wahrheit fehlt, ist nothwendig Hader und Zank, Widerstreit und Zerklüftung. Non erratur in unum! „Eine Wissenschaft hat Wahrheit zum Objekt; Wahrheit eint aber desto mehr, je mehr sie gefunden wird; nimmermehr läßt sie eine Zerklüftung bis in die tiefsten Fundamente hinein zu, wie dies bei der gegenwärtigen Philosophie der Fall ist[2])." In Bälde — das ist das Wort der Vergangenheit an die Zukunft — werden sich die deutschen Philosophen, trotz oder richtiger wegen „der guten Erneuerung" des Kant-Studiums wiederum in vollständiger Rathlosigkeit gegenüberstehen. Nein, es muß **vor Kant** zurückgegangen werden, zur Philosophie der Vorzeit. Hier tritt uns die Ruhe der Wahrheit, ein continuirliches Schaffen, ein stetiges, gegenseitiges Aufbauen entgegen, und deshalb ein festgefügtes Bauwerk philosophischer Meisterschaft, an welchem seit Sokrates, Plato und besonders Aristoteles die größten Geister aller Zeiten durch zweitausend Jahre rastlos gearbeitet haben, und auf welches die Geschichte die Worte eingrub: opinionum commenta delet dies, naturae judicia confirmat.

---

[1]) Zeitschrift für spekulative Physik, I, 1. S. 78 f.

[2]) Franz Brentano, Ueber die Gründe der Entmuthigung auf philos. Gebiete, Wien 1874; vgl. Stim. aus Mar. Laach, 1875. I, S. 485.

Die Gedichte des h. Ephräm gegen Julian den Apostaten,

überſetzt von

Profeſſor Dr. G. Bickell.

In den letzten Jahren ſind von Mücke, Naville, Rode und Anderen eingehende geſchichtliche Unterſuchungen über den Kaiſer Julian, insbeſondere über ſein feindliches Verhältniß zum Chriſtenthum angeſtellt worden, ohne daß hierbei die damals ſchon veröffentlichen ſyriſchen Geſchichtsquellen irgendwelche Berückſichtigung gefunden hätten. Und doch ſind dieſelben als gleichzeitige Zeugniſſe, welche theils bisher unbekannte Thatſachen mittheilen, theils beſtrittene beſtätigen, aller Beachtung werth. Wir ſprechen hier nicht von ſolchen literargeſchichtlich ſehr intereſſanten, aber hiſtoriſch faſt werthloſen Produkten, wie die beiden von Nöldeke[1]) excerpirten ſyriſchen Julianusromane. Auch die in der römiſchen Ausgabe des h. Ephräm abgedruckte Lebensbeſchreibung dieſes Kirchenvaters[2]) dürfte kaum höhere Anſprüche auf Glaubwürdigkeit erheben können, wenngleich ihr gröbſter Fehler, die Uebertragung der edeſſeniſchen Katholikenverfolgung von Valens auf Julian, wie die Pariſer Handſchrift beweiſt, erſt durch einen ſpäteren Abſchreiber, welcher die beiden Namen verwechſelte, entſtanden iſt[3]). Abgeſehen von dem Auszug aus der ſyriſchen Fortſetzung der euſebianiſchen Chronik[4]), welche wir weiterhin zur Beſtätigung der Notiz über die Erdbeben während Julian's Regierung anführen werden, kommen hier faſt nur die Schriften des h. Ephräm in Betracht.

---

[1]) Zeitſchr. der deutſchen morgenl. Geſellſchaft XXVIII, 263. 660.

[2]) Tom. III. syr., S. XXIII; theilweiſe auch im 1. Bande der Bibliotheca orientalis von J. S. Aſſemani.

[3]) Vgl. meinen Conspectus rei Syrorum literariae, S. 27.

[4]) Herausgegeben von Land, Anecdota syriaca, Tom. I. (Leyden 1862), S. 103.

Die von mir herausgegebenen Carmina Nisibena dieses Kirchenvaters [1]) enthalten im 21. Gedicht nur eine allgemeine Reflexion über die Gelegenheit, welche Julian's Propaganda für das Heidenthum Allen zur Enthüllung ihrer wahren Gesinnung und zur Bewährung ihrer Glaubensfestigkeit gegeben habe. Aus dem 18. Gedicht erfahren wir, daß Abraham, nachdem er im Jahre 361 zum Bischof von Nisibis erwählt worden war, einem Versuche Julian's, durch seine Untergebenen das Heidenthum in Nisibis zu befördern, energischen und erfolgreichen Widerstand entgegensetzte, ein Umstand, auf den wir in den Anmerkungen zurückkommen werden. Beide Gedichte sind nach dem Tode Julian's und der Wahl Jovian's zu seinem Nachfolger, aber noch vor dem Friedensschluß mit Persien verfaßt.

Nur um Weniges später, nämlich zwar nach dem Friedensschluß und der Besitzergreifung von Nisibis durch die Perser, aber vor der Vertreibung der Christen aus dieser Stadt, also noch im Jahre 363, dichtete der h. Ephräm die vier (nicht, wie es in der Handschrift heißt, fünf) Hymnen „gegen den Kaiser Julian den Abtrünnigen, die Irrlehren und die Juden, nach der Melodie: Haltet euch an die Wahrheit" [2]), mit welchen Overbeck sein Werk S. Ephraemi Syri, Rabulae, Balaei aliorumque opera selecta (Oxford 1865) eröffnet hat. Da diese Hymnen bisher noch keine Uebersetzung gefunden haben, aber wegen ihres hohen poetischen Werthes und ihrer geschichtlichen Wichtigkeit weiteren Kreisen zugänglich gemacht zu werden verdienen, so liefern wir hier eine vollständige, möglichst wörtliche Verdeutschung derselben. Ganz besonders bewegt uns hierzu das glänzende gleichzeitige Zeugniß, welches das erste und noch mehr das vierte Gedicht für die wunderbare Vereitelung des jerusalemischen Tempelbaues, einen der evidentesten Beweise für die Wahrheit der christlichen Kirche, ablegt. Die sonstigen Bestätigungen oder Ergänzungen unserer geschichtlichen Kenntnisse, welche sich aus diesen Gedichten ergeben, werden wir in möglichst kurzgefaßten Anmerkungen hervorheben.

[1]) Vgl. S. Ephraemi Syri Carmina Nisibena, ed. Bickell (Leipz. 1866), S. 111. 119.

[2]) Die Gedichte bestehen aus Strophen zu je elf fünfsilbigen Versen; nur der siebente Vers hat sieben Silben.

I.

Das Scepter des Kaiserthums sollte die Menschheit schützen, die Länder beaufsichtigen und die wilden Thiere verscheuchen. Aber gerade umgekehrt war das Scepter des abtrünnigen Kaisers. Es sahen ihn die wilden Thiere und freuten sich, die Wölfe standen ihm zur Seite, in freudige Aufregung geriethen Panther und Löwe, bis daß sogar die Schakale ihr Geheul erschallen ließen. — Als die Wölfe den Nebel, Regen und Sturm sahen, riefen sie einander zu und rannten vor Hunger wüthend herbei. Denn sie waren ja alle eingeschlossen gehalten worden. Deshalb waren sie nun alle ergrimmt und sprangen um die gesegnete Herde Christi herum. Da zerbrach das Scepter, welches sie erfreut hatte, und versetzte sie wieder in Trauer. Die Stütze der Linken hatte sich als ein zerbrechliches Rohr bewiesen. — Nun flohen sie wieder zurück in ihre vormaligen düsteren Höhlen; die Furcht, welche sie abgelegt hatten, nahmen sie in ihren Schlupfwinkeln wieder an. Aber die verfinsterte Schöpfung wurde wieder hell und freundlich, nachdem jene zermalmt waren, die ihre Häupter erhoben hatten. Die Häupter des Leviathan wurden im Meere zerstampft, und seinen Schwanz, der gezappelt hatte, zertrat man auf dem Lande. — Die lebendig Todten waren wieder wie zum Leben auferweckt worden. Während sie noch hofften, daß sie am Leben bleiben würden, wurden sie schon überführt, wie schmachvoll sie in ihrer Hoffnung getäuscht werden sollten. Sie lebten zu derselben Zeit auf, als auch die Götzenbilder wieder auferweckt wurden. So beweisen also die Götzen selbst den Ungläubigen ihre Nichtigkeit. Denn eine gemeinsame Sterblichkeit haben die Heiden und das ganze höllische Unkraut, welche ja auch alle zur selben Zeit sich an ihren gemeinsamen Hort angeklammert hatten. — Zu jener Zeit wallte der Schlamm auf und brachte Würmer und Maden aller Art hervor, so daß die ganze Erde mitten im Winter davon wimmelte. Der Hauch des Drachen hatte sie befruchtet. Wer aber mit den Stiefeln der Wahrheit gerüstet war, der verachtete die giftigen Stacheln der Söhne des Irrthums. — Diejenigen, welche zugleich mit den gestürzten Götzen wieder aufgestanden waren, fielen auch wieder bei dem Falle des Kaisers. Sie hatten sich stark gedünkt und gehofft, sie würden auch Stand halten können. Die Thoren hielten sich an einander fest, stürmten alle

heran und — fielen. Ihr Fall bezeugte ihren Anstoß. Denn obgleich diejenigen, welche durch ihre gemeinsame Liebe zu dem Einen Kaiser mit einander verbunden waren, sonst verschiedene Meinungen hatten, so waren sie doch darin einig, daß ihnen die Kirche zum Anstoß gereichte. — Zu jener Zeit, als sich die Teufel freuten, lebten auch jene plötzlich wieder auf. Als der Böse jubelte, wurden auch jene aufgeheitert. Er bereitete ihnen gleichsam ein Vorspiel der ihnen bestimmten Ewigkeit, wo sie auch alle zusammen aneinander gehängt werden sollen; deshalb machte er sie jetzt schon unter einander zu Brüdern und Bundesgliedern, denn sie hingen ja alle an dem Haupte der Linken. — Denn während die Rechte über die Sünder trauerte, waren die Söhne der Linken hocherfreut. Die Engel freuen sich nur über die Büßer, aber umgekehrt machten es die wahnsinnigen Thoren. Nur die Kirche ahmte in beidem die Engel nach, indem sie über die Sünder trauerte und sich über die Büßer freute. — Als der Böse sah, wie er die Menschen trunken und verwirrt gemacht hatte, da jubelte er und verachtete unsere Freiheit um so mehr, weil ihm die Menschen so sklavisch ihre Seelen unterworfen hatten. Der Böse mußte selbst darüber staunen, daß er uns so frech quälen durfte; aber die gequälten Thoren achteten nicht auf ihre Schmerzen und verschmähten die Heilung, obgleich der Arzt bereit war. — Der leidige Monat Februar, der trübe und alles betrübende, hatte sich das Vorrecht des sonnigen, alles erfreuenden Aprils angemaßt. Er ließ nämlich auch hervorsprossen und blühen, aber — Dornen und Unkraut. Der Frost, welcher sonst verdorren macht, hatte diesmal den Saft in die noch verborgenen Stechdornen und Disteln steigen lassen, und alsbald beeilten sie sich, bloß und barfuß aus ihrem Verstecke hervorzukommen. — Die Spätsaat gerieth gleichsam in Angst und Schrecken; denn die letzten Generationen, welche auf Erden aufgesproßt waren, waren nicht sorgfältig ausgesäet und gepflegt worden. Was keine tiefe Wurzel hatte, wurde schnell ausgerottet; aber die gutgepflegte Saat, welche festgewurzelt war, brachte hundertfältige, sechzigfältige und dreißigfältige Frucht. — Die Kaiser, welche Söhne der Wahrheit waren, hatten mit den beiden Testamenten, wie mit zwei an Ein gemeinschaftliches Joch gespannten Stieren, die Erde gepflügt und bestellt, so daß selbst die Dornen den Schein des Weizens annahmen und die Saat

ogar dem Unkraut ihre Farbe mittheilte. Aber sobald diese ihrem freien Willen folgen konnten, warfen sie den Schein von sich. — Die Einen zeigten sich als Dornen, die Anderen als Weizen; die Einen erwiesen sich als Gold, die Anderen als Asche. Der Tyrann wurde zu einem Schmelztiegel für den Glanz der Wahrhaftigen. Was war das für ein wunderbarer Anblick, daß die Wahrheit in dem Schmelztiegel des Lügners bewährt wurde, und daß der Irrthum, ohne es zu merken, die Standhaften verherrlichte! — Es freuten sich über den Abtrünnigen alle Abtrünnigen und über das Haupt der Linken die Söhne der Linken. In ihm konnten sie sich selbst, ganz wie sie waren, erblicken; denn er war für sie alle ein Spiegel. Diejenigen, welche sich über seine Siege freuten, theilten den Triumph mit ihm, gleichwie sie auch bei seinem Untergange ihren Antheil an der Beschämung empfingen. — Denn nur die Kirche war ganz gegen ihn, wie auch umgekehrt er und alle seine Anhänger ganz gegen die Kirche waren. Dies genügt ohne weiteres zum Beweise, daß es nur zwei Seiten gibt, die der Kirche und die ihrer Feinde. Auch die Heuchler, von denen man nicht geglaubt hatte, daß sie zu jenen gehörten, beeilten sich nun, sich als Glieder in jener Kette einzureihen. — Auch das jüdische Volk gerieth in rasenden Jubel. Die Beschnittenen stießen in die Posaune und freuten sich darüber, daß er ein Zauberer war, und jubelten, weil er ein Götzendiener war. Sie sahen auf einmal wieder das Bild des Stieres erscheinen; auf seinen Goldstücken erblickten sie den Stier der Schmach[1]) und fingen an, ihn mit Pauken und Trompeten zu umtanzen, denn sie erkannten in diesem Stiere ihr ehemaliges Kalb. — Den Stier des Heidenthums, welcher in seinem Herzen eingeprägt war, prägte er auch als Münzbild auf für das ihn liebende Judenvolk. Und vielleicht riefen die Juden auch diesem Stiere zu: Siehe Israel, das sind deine Götter, die deine Gefangenschaft aus Babylon in das verwüstete Land zurückbringen werden, gleichwie dich das gegossene Kalb aus Aegypten herausgeführt hat! — Der König von Babylon wurde plötzlich zu einem Waldesel, lernte aber doch sich bändigen zu lassen, ohne

[1]) Julian ließ auf seine Münzen einen Altar und einen Stier prägen, um sich dadurch als Wiederhersteller des heidnischen Opferdienstes anzukündigen.

auszuschlagen. Aber der römische Kaiser[1]) wurde plötzlich zu einem Stier, welcher die Kirche stieß, aber bald zu Boden stürzte. Die Beschnittenen sahen den auf den Münzen geprägten Stier und freuten sich darüber, daß die Kälber des Jeroboam wieder aufgelebt waren. — Vielleicht waren die Juden durch jene Münze übermüthig geworden, indem sie dachten, daß gleichwie der darauf geprägte Stier in seinem Herzen, seinem Beutel und seiner Hand war, ebenso auch jenes Kalb der Wüste vor seinem Auge, seinem Herzen und seinem Geiste wäre, so daß er vielleicht selbst in seinen Träumen das Kalb schaute. — Der König von Babylon wurde wahnsinnig und entlief in die Wüste. Gott ließ ihn herumirren, um ihm zur Sammlung zu verhelfen, er ließ ihn rasend werden, um ihn vernünftig zu machen. Alsdann erfreute dieser König Gott und den Propheten Daniel. Aber der römische Kaiser erlitt die verdiente Strafe dafür, daß er Gott erzürnte und die Weissagung Daniels unwahr machen wollte[2]). Deshalb wurde er bis nach Babylon gebracht, um dort sein Gericht und seine Verurtheilung zu finden.

II.

Der Wolf nahm das Gewand eines Lammes der Wahrheit an; die einfachen Schafe beschnoberten ihn, ohne ihn zu erkennen. Das Herz des verstorbenen Hirten hatte er ganz gestohlen. Da kam der Wolf aus dem Lamme hervor, zog die Hülle aus und warf sie von sich. Die Böcke spürten ihn aus, haßten die Schafe und liebten ihn als ihren Hirten.

[3])Lob sei dem, der ihn vertilgt und alle Irrenden betrübt hat!

Sie freuten sich über ihn, weil er ein Heide war; sie jubelten über ihn, weil er ein Zauberer war; sie wurden übermüthig, weil er Kaiser geworden war; sie geriethen darüber in Entzücken, daß er ein Götzenpriester war; und sie waren stolz darauf, daß nun wieder ein Kaiser den Platz der vielen Könige und Königinnen ihrer Art ausfüllte, des Achab und des Jeroboam, des Jotham

---

[1]) Wörtlich: der jonische, d. h. griechische König.

[2]) Durch den von ihm geplanten Wiederaufbau des Tempels zu Jerusalem.

[3]) Dieser aus zwei Versen bestehende Satz ist ein Refrain (syrisch ʽunnîthâ, griechisch ὑπακοή), welcher nach jeder Strophe von dem Volke oder Chore wiederholt werden sollte.

und des Manasses, der Jezabel und der Athalja, dieser Quellen des Heidenthums. — Sie verwarfen den Erlöser, den Zeugen des Wahrhaftigen, welcher, als man ihn befragte, einen einzigen Gott lehrte. Sie kreuzigten ihn auf's neue durch ihren Abfall zur Vielgötterei und freuten sich über das schmachvolle Unterpfand. Durch seine Opfer miethete er und brachte herbei die Schaar[1]) der Götter, auf daß sie die Dornenbüschel für die Hölle aufspeicherten[2]). — Bei seinem Abzug führte er seine Götter und die Göttin[3]) mit sich, die er gegossen und in Erz gekleidet hatte, dazu Zauberer und Wahrsagegeister, und alle Söhne des Irrthums geleiteten ihn mit ihren Gebeten. So zog er in den Krieg im Vertrauen auf die großartigen Versprechungen, zerstörte seine Schiffe[4]) und — brachte allen seinen Anhängern eine Krone der Schmach. — Neben seinen Göttern machten auch die Göttinnen von sich reden, und er verleugnete die Keuschheit, da er sich nicht schämte, die Götzenmännchen zu preisen, welche wie wahnsinnig hinter den Götzenweibchen herlaufen. Er wurde für sie nicht nur Opferpriester, sondern auch Opferbock; seinen Bart ließ er wachsen, weihte ihn der Schmach und senkte ihn herab, damit der Opferdampf in ihn hineinziehe. — [5]) Ihm gefiel die Feier jener schmachvollen Göttin, an deren Feste Männer und Weiber sich der Ausgelassenheit hingeben, wo Jungfrauen und Gattinnen ihre Ehre preisgeben und schändliche Worte ausstoßen. Solche abscheuliche Feste liebte er, verwarf aber die gesegneten Feste der Keuschheit und die Osterfeier der Lauterkeit. — Die Heiden trugen ihre Götzenbilder und rasten. Die Beschnittenen stießen in die Posaune und waren wie wahnsinnig. Alle ver-

---

1) So muß hier das Wort 'esar'thâ (eigentlich: Zehnzahl) aufgefaßt werden; ebenso bei Cyrillonas VI, 169 (ZDMG. 1873, S. 596).

2) Die von Overbeck vorgeschlagene Textveränderung (S. XXXIX) ist unnöthig, da qabbar wirklich bedeutet: Garbenbündel aufschichten.

3) Diese (nach III, Str. 9 gerüstete) Schutzgöttin Julian's ist Pallas Athene.

4) Um nicht an den Lauf der Flüsse gebunden zu sein, und um die bei den Schiffen nothwendigen 20,000 Soldaten im Kampfe verwenden zu können, verbrannte Julian die Flotte, welche seinem Heere auf dem Tigris Proviant zuführen sollte, und bewirkte durch diese Maßregel die spätere verzweifelte Lage der Römer.

5) Im Folgenden ist von einem scandalösen Aufzug Julian's in Antiochien an einem Feste der Aphrodite die Rede, dessen auch der h. Chrysostomus Erwähnung thut (vgl. Migne, Patrol. graec. L, S. 555).

einigten ihre Stimmen und waren ausgelassen. Das Fest glich jenem in der Wüste. Aber der Gütige, welcher die durch das Eine Kalb Aufgeregten ernüchtert hatte, ernüchterte auch die vielen durch den Einen Kaiser Aufgeregten. — Er zermalmte jenes Kalb, um die Aufregung hinwegzunehmen, und er vernichtete diese Kaiserkrone, um den Wahnsinn abzuschneiden. Gleich einem Arzte schnitt er die Ursache der Aufregung aus, und beide wurden in einem südlichen Land gestürzt; jenes Kalb vernichtete er durch das scharfe Beil und diesen Kaiser durch den furchtbaren Speer. — Die Böcke von dem Stamme jenes Ziegenbockes[1]), welche ihre Haarlocken und stinkenden Bärte lang wachsen ließen und den Schwarzen (Julian) umringten, welcher auf die Ehe verzichtete (denn er weihte und läuterte sich ja für seine Schmach), diese Zeichendeuter der Linken trieben den Bock durch ihre Weissagungen an, daß er in den Krieg zog und in Persien als Schlachtopfer fiel. — Sie zerbrachen selbst durch ihre Weissagungen den Schaft des Unkrautes, die Grundfeste und Säule, auf welche sich die Dornen, seine Gesinnungsgenossen, und die Disteln, seine Sippschaft, stützten. Bei seinem Abzug hatte er dem Weizen gedroht, er werde ihn bei seiner Rückkehr mit dem Dorngestrüppe seines Heidenthumes bedecken[2]). Aber der Ackermann der Gerechtigkeit jätete das Unkraut aus. — Er war jener Dornstrauch, von dem geschrieben ist[3]), daß er stolz und übermüthig wurde, welcher die Cedern und Cypressen zu fällen drohte, dagegen die Dornen und das Unkraut zu erhöhen suchte. Aber der Gerechte breitete ihn nicht aus, sondern benützte ihn als einen Kehrbesen, um durch ihn den ganzen Heidengreuel zusammenzukehren, dann sein Heidenthum aufzuheben und an einem abgelegenen Ort wegzuwerfen. — Der Wahrheit erschien es zu verächtlich, die Zauberer und Wahrsager einzeln zu besiegen; deshalb flocht sie alle mit dem Einen Kaiser zusammen und gab ihnen Gelegenheit, Helm und Waffen anzulegen, um sie dann alle in dem Einen zu besiegen und um sie alle den Bind=

---

[1]) Die Landsleute Alexander's des Großen (nach Dan. 8, 5), also die griechischen Sophisten und Theurgen.

[2]) Julian hatte für die Zeit nach Beendigung des Perserkriegs schärfere Verfolgungsmaßregeln gegen die Christen in Aussicht gestellt.

[3]) IV. Kön. 14, 9—10.

faden der Schmach zu schlingen. Denn alle Söhne des Irrthums erwiesen sich in jeder Beziehung als Lügner. — Wenn sie nun alle zusammen in ihren Weissagungen gelogen haben, so ergibt sich von selbst, daß auch jeder einzelne von ihnen Lügen weissagt. Die Schweine zogen aus und wateten in ihren abscheulichen Unrath hinein. Es ist eine Herde, welche die ganze Welt verunreinigte; denn sie zog herab und besudelte sich, kam dann zurück und schüttelte sich aus. Und dennoch gelang es ihr und gelingt es ihr immer noch, viele zu verführen. — Nachdem der König von Babylon die chaldäischen Zauberer überführt hatte, ließ er keine anderen anstatt ihrer rufen; denn er hatte sie ein für allemal erprobt. Deshalb entzog er sich ihnen, stieß sie von sich und überlieferte sie dem Tode[1]). So wollte er von seinen eigenen Leuten nichts mehr wissen. Wenn sie aber jenen betrogen hatten, um wie vielmehr mußten sie dich dann betrügen! Denn wenn sie alle logen, wie könnte man dann Einem von ihnen Vertrauen schenken? — Er hatte gewahrsagt und versprochen, aufgeschrieben und uns zugeschickt[2]), daß er auf seinem Kriegszuge Persien überwinden und erniedigen[3]), Singara[4]) wieder aufbauen werde. Die Drohung seines Briefes erfüllte sich so, daß Nisibis durch seinen Kriegszug[5]) in die Gewalt der Feinde fiel, weil er durch seine Lügengeister die Macht, auf welche es vertraute, herabgewürdigt hatte[6]). Gleich

---

[1]) D. h. er erließ ein Todesurtheil gegen sie, welches aber durch Daniels Vermittlung unausgeführt blieb (Dan. 2, 12—15. 24).

[2]) Diese Ankündigungen standen wahrscheinlich in dem von Sozomenus (V, 3) erwähnten Schreiben Julian's an die Nisibener, worin er ihnen Hilfe gegen die Perser verweigerte, wenn sie nicht die Tempel wieder eröffnen und zum Heidenthum abfallen würden. Die Zweifel Mücke's an der Existenz dieses Schreibens werden durch die wiederholten Anspielungen Ephräm's hinfällig.

[3]) Dieses Wort bildet im Syrischen ein Wortspiel mit Persien.

[4]) Eine Festung in Mesopotamien, um deren Besitz unter der Regierung des Konstantius viele Kämpfe mit wechselndem Erfolg zwischen Römern und Persern stattfanden. Im Jahre 348 verloren die Römer bei Singara eine große Schlacht.. Jovian trat es an Persien ab.

[5]) Im Text ist b'mach'thêh zu lesen, indem Koph statt Beth jedenfalls ein Schreib- oder Druckfehler ist. Auch in dem Worte Nisibis steht durch einen Druckfehler Nun statt des ersten Jod.

[6]) Man könnte hier die Angabe des Gennadius bestätigt finden, daß Julian die Reliquien des h. Bischofs Jakob aus Nisibis habe weg

einem Lamme rettete diese Stadt sein Heer[1]). — Gott hat das eroberte Nisibis wie einen Spiegel aufgestellt, in den wir schauen sollen. Den heidnischen Kaiser, welcher in den Krieg zog, um sich zu nehmen, was ihm nicht gehörte, ließ er selbst das verlieren, was ihm gehörte, nämlich diese Stadt, welche der Welt die Schmach seiner Dämonen verkündigt hat. Damit seine Schande eine immerwährende werde, mußte er diesen immerwährenden, nie schweigenden Prediger den Feinden preisgeben. — Dies ist jener Prediger, welcher mit vier Zungen die Schmach seiner Dämonen in die Welt hinausruft[2]). Siehe, die Thore dieser Stadt, die nach dem Sieg über die Belagerer geöffnet wurden und unseren Mund zum Preise unseres Erretters öffneten, sind heute geschlossen, um dadurch

---

schaffen lassen, welche Ephräm auch sonst als die sicherste Schutzwehr dieser Stadt bezeichnet (vgl. Carm. Nisib., S. 99—100). Doch lassen sich die Worte auch ganz allgemein von Julian's Versuch, den heidnischen Kultus in Nisibis wieder herzustellen, verstehen, worauf Ephräm im Verlaufe dieses Gedichts noch mehreremal zurückkommt.

[1]) Indem sie wie ein Opferlamm den Persern überlassen wurde, um den durch Julian's Thorheit nothwendig gewordenen Frieden zu erlangen und so das Heer vor der Vernichtung zu retten.

[2]) Der h. Ephräm nennt hier die Stadt Nisibis einen thatsächlichen Beweis für die Wahrheit des Christenthums und die Falschheit des Heidenthums, weil sie während der Regierung des Konstantius dreimal (in den Jahren 338, 346 und 350) auf wunderbare Weise von der anfangs erfolgreich scheinenden Belagerung durch den Perserkönig Sapor errettet wurde, während sie nach der Wiederherstellung des Götzendienstes unter Julian alsbald dem Sapor überliefert werden mußte. Ueber diese drei Belagerungen vgl. Carm. Nisib., S. 11—15; 71—81. Die „vierte Zunge" könnte die Abtretung der Stadt oder eine vierte Belagerung bedeuten. Es scheinen nämlich einige Gründe für eine vierte Belagerung von Nisibis im Jahre 359 zu sprechen, namentlich ein Citat des Johannes von Dara aus einem verloren gegangenen Gedicht des h. Ephräm „über die vierte Belagerung von Nisibis" (J. S. Assemani, Catalog. Bibl. Vatic. II, S. 531). Der Historiker Ammianus Marcellinus läßt die Frage unentschieden, weil an der betreffenden Stelle (18, 7, 8) die Lesart zwischen Nisibi prostratione vili transmissa und Nisibi pro statione vili transmissa schwankt. Jedoch spricht der h. Ephräm im Verlauf dieses Gedichtes ausdrücklich von einer dreimaligen vergeblichen Belagerung der Stadt durch Sapor, und ist daher diese Zahl doch wohl festzuhalten. Vgl. auch Carm. Nisib., S. 18; Conspectus rei Syrorum liter., S. 29.

den Mund der Heiden und Irrgläubigen zu schließen. — Lasset uns die Ursache ausfindig machen, wie und weßhalb diese Stadt, der Schild aller Städte, preisgegeben wurde! Der Wahnsinnige hatte seine Schiffe am Tigris verbrannt. Ohne daß er es merkte, betrogen die Bärtigen[1]) den Bock, welcher sich rühmte, das Verborgene vorauszuwissen. So wurde er im Offenkundigen betrogen, damit er um so mehr im Verborgenen beschämt werde. — Dies ist die Stadt, welche die Wahrheit ihres Erlösers verkündigte, als dieser die plötzlich losgebrochenen und anstürmenden Fluthen sich legen ließ, als die Belagerungswälle gestürzt und die Elefanten ertränkt wurden[2]). Der frühere Kaiser hatte sich durch sein Bußgewand diese Stadt bewahrt, aber der Tyrann machte durch sein Heidenthum ihren Sieg zu nichte, nachdem sie das Gebet mit Triumphen gekrönt hatte. — Die Wahrheit war ihre Mauer und das Fasten ihr Bollwerk. Die Magier kamen drohend an, aber in ihnen ward Persien zu Schanden, Babylon in seinen Chaldäern und Indien in seinen Zauberern. Dreißig Jahre hindurch hatte sie die Wahrheit mit Sieg gekrönt, aber in dem Sommer, in welchem Jener ein Götzenbild in dieser Stadt aufrichtete, floh die Gnade von ihr und eilte der Zorn gegen sie heran[3]). — Die leeren Götzenopfer entleerten ihre Volksmenge; die Dämonen, die Söhne der Wüste, verwüsteten sie durch ihre Opferspenden. Der Götzenaltar, welcher in ihr erbaut wurde, zerstörte und entfernte jenen Altar, dessen schwarze Trauerdecke uns errettet hatte. Die wahnsinnigen Feste machten ihrer Festfeier ein Ende. Der Dienst der Söhne des Irrthums ließ ihren Gottesdienst aufhören. — Der Magier machte unsere Schmach wieder gut, als er in unsere Stadt kam. Er verachtete seinen Feuertempel und ehrte die Kirche.

---

[1]) Die zur Verbrennung der Flotte rathenden persischen Ueberläufer.

[2]) Ueber diese Belagerungsarbeiten vgl. Carm. Nisib. S. 12 ff.

[3]) Aus dieser und anderen Stellen unseres Gedichtes ergibt es sich, daß die Befehle und Drohungen Julian's, welche aus seinem von Sozomenus erwähnten Schreiben an die Nisibener bekannt sind, wirklich die förmliche Herstellung des Götzendienstes zu Nisibis im Sommer 363 zur Folge hatten. Das 18. nisibenische Gedicht des h. Ephräm beweist aber, daß Abraham, der damalige Bischof dieser Stadt, den Bestrebungen Julian's und seiner Werkzeuge kräftig entgegentrat nnd die große Mehrzahl der Bevölkerung in der Glaubenstreue zu bewahren wußte.

Er zerstörte die Götzenaltäre, welche zu unserer Erniedrigung gebaut waren, und schaffte ab die zu unserer Schmach errichteten Bauten. Denn er wußte wohl, daß die Gnade, welche uns dreimal vor ihm errettet hatte, nur von einem einzigen Heiligthum ausgegangen war. — Wie oft hat sich doch die Wahrheit in unserer Stadt offenbart! In allen Landen hat sie sich bei Gelegenheit unserer Breschen so deutlich gezeigt, daß sie selbst die Blinden in unserer Errettung gesehen haben. Der König hatte sie in unserer Befreiung erkannt; und nachdem er sie in unseren Triumphen erkannt hatte, als er noch außerhalb unserer Stadt war, ehrte er sie durch Gaben, als er in die Stadt eingezogen war. — Der Krieg war wie ein Schmelztiegel, in welchem der König sehen konnte, wie schön die Wahrheit und wie schmachvoll die Lüge ist. Durch Erfahrung lernte er den Herrn dieses Hauses kennen, welcher in allem gütig und gerecht ist. Denn er hatte ihm trotz aller seiner Anstrengungen nicht die Stadt, welche an ihn glaubte, überlassen; als ihn aber die Götzenopfer erzürnt hatten, da überlieferte er sie ohne weiteres. — Diese Stadt, welche das Haupt des ganzen Landes Mesopotamien war, hatte das Bußgewand des seligen Kaisers errettet und verherrlicht. Aber der Tyrann hat sie durch seine Gotteslästerungen gedemüthigt und erniedrigt. Wer kann die ganze Größe dieser Schmach ermessen, daß die Stadt, welche das Haupt des ganzen Abendlandes war, jetzt zum letzten Schwanzende des Morgenlandes gemacht ist! — Nicht wie alle anderen Städte darf man diese Stadt ansehen, welche der Gütige so oft vom Untergang errettet hat, von Krieg über und unter der Erde. Als sie aber ihrem Erretter mit Undank lohnte, gab er sie preis. Doch hat der Gerechte seiner Zornesgluth noch Erbarmen beigemischt; denn er hat uns nicht in die Verbannung getrieben und zerstreut, sondern uns in unserer Heimat bleiben lassen[1]). — Während sich

[1]) Ammianus und Zosimus berichten, daß alle Bewohner von Nisibis alsbald nach der Aufrichtung der persischen Fahne und vor der Besitzergreifung der Stadt von Jovian auf Grund des Friedensvertrages zur Auswanderung gezwungen worden seien. Ebenso Chrysostomus (Patrol. gr. L, S. 570). Nach den Angaben des h. Ephräm muß diese Auswanderung entweder nur eine theilweise gewesen sein oder etwas später stattgefunden haben, nämlich erst nach dem Einzug Sapor's in die Stadt.

der Kaiser in einen Götzenpriester verwandelte und unsere Kirchen mit Schmach überhäufte, hat der Magierkönig das Heiligthum geehrt. Er verdoppelte unseren Trost, indem er unsere Kirche ehrte; zugleich betrübte und erfreute er uns und vernichtete uns nicht. So hat Gott den Irrenden durch einen anderen Irrenden zurechtgewiesen; den argen Undank des Götzenpriesters hat die Dankbarkeit des Magiers wieder gutgemacht.

III.

Ein staunenswerthes Zusammentreffen begegnete mir bei der Stadt, nämlich die Leiche jenes Verfluchten, welche die Mauer entlang vorbeigebracht wurde[1]), und gleichzeitig die Fahne, welche von Osten hergesandt wurde. Der Magier[2]) nahm sie und pflanzte sie auf dem Thurme auf, damit der Fahnenträger den Zuschauern bedeute, daß die Stadt dem Herrn dieser Fahne dienstbar geworden sei.

(Refrain:) Gelobt sei der, welcher seinen Leichnam in Schmach eingehüllt hat!

Voll Staunen dachte ich darüber nach, wer wohl diese beiden, den Leichnam und den Fahnenträger, so zur selben Zeit hier habe zusammentreffen lassen, und ich erkannte darin eine bewunderungswürdige Anordnung der göttlichen Gerechtigkeit, daß gerade damals, wo die Leiche des Gefallenen vorbeigebracht wurde, auch jene schreckliche Fahne aufgerichtet wurde, welche verkündete, daß die Gottlosigkeit seiner Zauberer diese Stadt den Feinden überliefert habe. — Dreißig Jahre hindurch hatte Persien aus allen Kräften gekämpft und doch nicht die Mauer dieser Stadt zu überschreiten vermocht. Selbst wenn sie durchbrochen und eingestürzt war, ließ sich das Kreuz herab, um sie zu retten. Da nun erblickte ich ein entsetzliches Schauspiel, nämlich die auf dem Thurme befestigte Fahne des Eroberers und die in den Sarg gelegte Leiche des Verfolgers. — Glaubet mir, meine Brüder, auf Ja und Nein dieses wahre Wort, daß ich selbst hingegangen bin zu dem Sarge des Unreinen. Da stand ich über ihm, verspottete sein Heidenthum und sprach: Dieser ist es also, welcher sich gegen den lebendigen

[1]) Der Kaiser Jovian ließ die Leiche Julian's nach Tarsus zur Bestattung bringen, bei welcher Gelegenheit sie auch durch Nisibis kam.

[2]) Der Satrap Bineses (vgl. Amm. Marcell. 25, 9, 1).

Namen erhoben und vergessen hat, daß er nur Staub ist. Deshalb hat ihn Gott wieder zu Staub werden lassen, damit er erkenne, daß er Staub sei. — Ich stand da und staunte darüber, daß ich ihn in einer so tiefen Erniedrigung erblickte. Das war also der einst so majestätische und hochmüthige Kaiser, der auf seinem Wagen einherfuhr, das die gegen uns entsandte Schleuder[1])! Und ich warf mir selbst vor, daß ich dieses sein Ende nicht schon zur Zeit seiner Macht vorausgesehen hatte. — Ich staunte über die Vielen, welche den Allbeleber verleugnet hatten, um einer sterblichen Krone zu gefallen. Ich blickte nach oben und nach unten, und ich erstaunte, meine Brüder, über die Erhabenheit unseres Herrn in den Himmelshöhen und über die tiefe Erniedrigung des Verfluchten. Da sagte ich: Wer würde sich wohl jetzt noch vor diesem Leichnam fürchten und den Wahrhaftigen verleugnen? — Der Grund, weshalb das Kreuz nicht gesiegt hatte, als es noch unsere Heere anführte, lag nicht darin, daß es uns den Sieg nicht hätte verschaffen können, denn es ist stets siegreich, sondern einzig und allein, damit dem Frevler, welcher auf den Antrieb seiner Dämonen nach Osten zog, eine Grube gegraben werde. Nachdem er aber hinabgezogen und von ihr verschlungen war, erkannten die Verständigen, daß der Krieg nur auf ihn gewartet hatte, um ihn zu Schanden zu machen. — Man sollte erkennen, daß der Kampf sich deshalb so sehr in die Länge gezogen hatte, damit zuerst der Keusche die Jahre seiner Regierung vollende und dann auch der Verfluchte das Maß seines Heidenthums vollmache. Sobald es aber mit diesem zu Ende gegangen und er zu Boden gestürzt war, da wurde es auf beiden Seiten wieder hell, da entstand Friede unter dem gläubigen Kaiser, dem Gefährten der Heiligen. — Der Gerechte hätte ihn durch alle möglichen Todesarten beseitigen können, aber er sparte ihn für einen furchtbaren und bitteren Sturz auf. Denn an seinem Todestage waren alle diese Gedanken wie vor seinen Augen aufgestellt: Wo ist jetzt der Wahrsagerspruch, auf welchen er vertraut hatte, wo die Göttin in Waffenrüstung, welche ihm nicht zu Hilfe kam, wo die Götterschaaren, die ihn nicht erretten konnten? — Als noch das Kreuz des Allwissenden den Kriegern voranzog, ertrug es den Hohn, daß es das Heer nicht habe

[1]) Könnte auch übersetzt werden: „das die nun zerstörte Schleuder“.

erretten können. Den Kaiser bewahrte es in Frieden, aber das Heer gab es dem Untergange Preis, denn es durchschaute wohl das in diesem verborgene Heidenthum. Preisen wir also das Kreuz des Alldurchschauenden, welches damals von den unverständigen Thoren geschmäht wurde! — Denn sie hielten nicht zu dem Zeichen des Allerlösers. Jenes Heidenthum nun, das sie zuletzt offen zur Schau trugen, war unserem Herrn schon von Anfang an offenkundig[1]). Sein Kreuz errettete sie, obgleich er wohl wußte, daß sie heidnisch gesinnt waren. Als sie sich aber offen von ihm abwandten, so mußten sie dort Leichen verzehren und wurden zum Sprichwort. — Als das jüdische Volk bei der verächtlichen Stadt Haï besiegt wurde, da zerriß Josue seine Kleider vor der Bundeslade und rief diese furchtbaren Worte vor dem Höchsten aus: Ein Bann ist unter dem Volk und man weiß es nicht. Ebenso war auch das Heidenthum unter dem Heere verborgen, obgleich sie statt der Bundeslade das Kreuz trugen. — Die göttliche Gerechtigkeit rief ihn auf kluge Weise herbei, denn nicht durch Zwang leitete sie seinen freien Willen. Herbeigeschmeichelt wurde er zu jenem Speer, durch den er fiel. Er sah die Eroberung von Festungen und wurde dadurch übermüthig gemacht. Kein Unfall rief ihn zur Umkehr, bevor er in den Schlund hinabstürzte. — Weil er den gelästert hatte, welcher den Speer von dem Paradies entfernt hat, so durchbohrte und öffnete der Speer der Gerechtigkeit seinen von Orakeln der Dämonen schwangeren Leib. Da wand er sich stöhnend und gedachte dessen, was er den Kirchen bei seinem Abzug brieflich angedroht hatte. Der Finger der Gerechtigkeit hat sein Andenken ausgetilgt. — Der Kaiser sah, wie die Söhne des Morgenlandes zu ihm kamen und ihn betrogen, die Einfältigen den Weisen, die schlichten Leute den Zauberer[2]). Jene, welche er schon in seinem Netz eingewickelt nannte, schlossen durch Einfache seine Weisheit ein. Er befahl, die Schiffe, die ihm den Sieg hätten

[1]) Hier bestätigt sich die Angabe des Libanius und des Julian selbst, das Heer sei im allgemeinen den heidnischen Bestrebungen geneigt gewesen.

[2]) Es ist hier von den vermeintlichen persischen Ueberläufern die Rede, welche, um das römische Heer in's Verderben zu stürzen, zur Verbrennung der Proviantflotte riethen, nach einigen Historikern auch nachher auf dem Rückzuge die Römer in verödete Gegenden führten.

verschaffen können, zu verbrennen, und so wurden durch eine gemeinsame List seine Götzen und seine Zaubergeister gefesselt. — Als er sah, daß seine Götter beschämt und bloßgestellt waren, und daß er weder siegen noch fliehen konnte, da schwebte er in Ungewißheit, hin- und hergezogen zwischen Furcht und Schande. Endlich wählte er den Tod, um in die Hölle zu entkommen, und zog absichtlich seine Rüstung aus, um tödtlich getroffen zu werden und zu sterben, ohne daß die Galiläer seine Schmach sehen möchten [1]). — Höhnisch hatte er unsere Brüder die Galiläer genannt. Siehe, nun rollen in der Luft die Räder [2]) des galiläischen Königs; in seinem Wagen, den die Cherubim tragen, erhebt er seine Donnerstimme. Der Galiläer rädert die Herde des Zauberers und überliefert sie den Wölfen in der Wüste. Aber die galiläische Herde erstarkt und erfüllt die Welt.

IV.

O wie schlau war der Schmelztiegel, welcher die Königstochter läuterte! Er zeigte sich freundlich gegen sie und sie freute sich nicht; er suchte sie zu betrüben und sie fürchtete sich nicht; er bot ihr an und sie nahm es nicht; er beraubte sie und sie unterlag nicht. Sie zerstörte seine Altäre [3]) und er gerieth in Wuth; nachdem er aber eines ihrer Glieder gemartert [4]) und dadurch ihren Muth erprobt hatte, hörte er schlauer Weise auf, um nicht ihren Triumph noch herrlicher zu machen.

(Refrain:) Gelobt sei der, welcher die Lügner von seiner Wahrheit überführt hat!

---

[1]) Die Angabe, daß Julian absichtlich den Tod in der Schlacht gesucht habe, findet sich sonst nirgends.

[2]) Das syrische Wort für „Räder" bildet ein Wortspiel mit „galiläisch".

[3]) Der h. Ephräm scheint also anzunehmen, daß der Brand des Apollotempels in der antiochenischen Vorstadt Daphne von Christen angelegt worden sei, was aber sehr unwahrscheinlich ist, da selbst der Heide Ammianus die Unvorsichtigkeit eines heidnischen Philosophen als eine mögliche Ursache angibt. Chrysostomus und Sozomenus nehmen ein Wunder an.

[4]) Der gedruckte Text hat v'das'daq „nachdem er zerschnitten hatte", was ein Schreib- oder Druckfehler für v'das'raq „gefoltert" zu sein scheint. Denn die Anspielung bezieht sich wohl auf den Jüngling

Denn in einem von ihren Gliedern hatte er alle ihre Glieder auf die Probe gestellt und sie alle bereit gefunden, ihre Kronen zu empfangen. Als er nun sah, daß er die Wahrhaftigen durch Gewalt nicht überwinden konnte, so wandte er Schmeichelei an und näherte sich ihnen, indem er seinen Sauerteig in ihre Milch warf. Aber er läuterte sie dadurch nur, ohne es zu merken; das ihrige mußte er ihr lassen und nur das seinige zog er an sich. — Ebenso sah er auch alle seine Angehörigen in dem einen von seinen Verwandten, welcher bei lebendigem Leibe von Würmern wimmelte und zerfressen wurde[1]). In dem diesseitigen Wurm erblickte er den jenseitigen. Der Gerechte schnitt ihm durch Würmer den Arm ab, und er fuhr hinab ohne Arm, um dadurch anzuzeigen, daß jener im Kampfe abgehauen und nicht siegreich, verstümmelt und nicht triumphirend sein werde. — Er war sein Fleisch und Blut und sein vollständiges Ebenbild, ja Beide waren sogar mit demselben offenbaren Namen bezeichnet, gleichwie sie beide von demselben verborgenen Teufel besessen waren. Sein Verwandter verkündigte ihm durch seine Würmer das eigene Schicksal; in diesem seinem Gegenbild erblickte er sich selbst und die ihm bestimmte

---

Theodorus, welcher wegen seiner Betheiligung an dem Psalmengesang bei der Reliquientranslation des h. Babylas von Daphne nach Antiochien gefoltert wurde. Bisher war der älteste Zeuge für dieses Ereigniß der Kirchenhistoriker Rufin (I, 36), welcher seinen Bericht aus dem Munde des Theodorus selbst entnommen hatte. — Sollte aber die Textlesart v'das'daq richtig sein, so wäre an den Priester Theodorus oder Theodoretus zu denken, welchen der Comes Juli t, der Oheim des gleichnamigen Kaisers, wegen seiner Weigerung, die Schätze der antiochenischen Kirche auszuliefern, enthaupten ließ. — Für die Beziehung auf den Priester Theodoret läßt sich noch anführen, daß das von Ephräm erwähnte Ereigniß nicht vor, sondern nach dem Brand des Apollotempels angesetzt zu sein scheint; dagegen aber, daß die Hinrichtung Theodoret's nicht vom Kaiser selbst angeordnet war, daß ein Priester und Schatzbewahrer an der antiochenischen Kathedrale damals nur Arianer sein konnte, und daß die ganze Enthauptungsgeschichte erst von Sozomenus berichtet wird. Wir entscheiden uns also für die Beziehung auf den gefolterten Jüngling Theodor.

[1]) Der h. Ephräm erwähnt hier das göttliche Strafgericht, welches Julian's Oheim, den gleichnamigen Statthalter des Orients, wegen seiner Sakrilegien an den heil. Gefäßen der antiochenischen Kathedrale traf.

Strafe. In seinem Tod sah er den eigenen Untergang, in seinem Wurm die eigene Qual. — Der Irrthum schlug seine alte Leier und fing sie ein, den Achab durch Verheißungen[1]), diesen durch Wahrsagungen. Durch die Propheten Baals, wie durch die Besessenen des Lügengeistes sang er überall dasselbe Liedchen, dem Achab, daß er hinaufziehen, diesem, daß er hinabziehen solle. Achab zog hinauf und fiel, dieser zog hinab und wurde niedergestreckt. — Wer hat je so viele Götzenaltäre errichtet? Wer hat je alle Dämonen so hoch geehrt? Wer hat je so sehr alle Teufel zu besänftigen gesucht? Nur den einzigen wahren Gott erzürnte er — und wurde zerschmettert. In ihm wurde die ganze linke Seite schmachvoll überführt, daß sie eine Macht ist, welche ihren Anbetern nicht helfen kann. — Er suchte sich aus die Häupter der Zauberer, die Tüchtigsten der Chaldäer, die Erfahrensten unter den Söhnen des Irrthums, damit sie nicht etwa aus Unwissenheit an dem Richtigen vorbeigingen, ohne es aufzufinden. Diese nun mühten sich täglich anf jegliche Art ab, vertieften sich forschend in die Lehren ihrer Geheimkunst, und als sie glaubten etwas erreicht zu haben, da fanden sie nichts als — Schmach. — Der Gerechte hatte einst dem Saul mit seinem eigenen Maße gemessen; da er durch Zauberei fragte, so betrübte er ihn durch Zauberei und ließ ihn von dem, welchem er sein Ohr geliehen hatte, ein herzzerreißendes Liedchen hören[2]). Ebenso machte er es auch diesem, welcher in Sauls Fußstapfen wandelte. Weil er die Chaldäer liebte, überlieferte er ihn den Chaldäern; er betete die Sonne an und fiel durch die Sonnenanbeter. — Und weil er Gott verleugnet hatte, der niemals mit sich in Widerspruch steht, so übergab ihn dieser dem Satan, der nie mit sich einig ist. Der Abtrünnige beging die Thorheit, in den Krieg zu ziehen, um andere Ungläubige zu bekämpfen. Er betete die Sonne an und that ihr doch auch wieder Schmach an, indem er hinabzog, um ihre Vorkämpfer und Anbeter zu tödten. Die Partei des Satans ist auch unter sich ganz unzuverläßig und getheilt. — Denn wenn er mit Hilfe der Sonne ausziehen und diejenigen besiegen wollte, welche schon seit langer Zeit der Sonne opferten, so hat er sich dadurch selbst

---

[1]) III. Kön. 22, 6. 11. 12.

[2]) I. Samuel. 28.

verurtheilt. Er opferte der Sonne und bewies selbst, ohne es zu merken, wie nichtig die Beobachtung der Zeichen des Thierkreises sei. Denn wenn er aus ihnen entnahm, daß er ausziehen und siegen werde, wie kam es dann, daß er nicht vielmehr ausfindig machte, er werde ausziehen und unterliegen? — Denn wenn er daraufhin, daß er die Sonne ehrte, unter Drohungen und Siegeshoffnungen in den Krieg zog, wie konnte ihm dann entgehen, daß sie in Persien noch viel eifriger angebetet wird? Und wie konnte er als Fremdling so übermüthig sein, da doch Babylon die Heimat der Chaldäer ist? Denn wenn er so fest auf den Irrthum vertraute, der ihm nur zugekommen war, so konnten doch diejenigen noch fester darauf vertrauen, bei welchen derselbe schon vor ihm einheimisch war! — Wenn er ferner durch Befragen erfuhr, er werde ausziehen und diejenigen besiegen, welche der Sonne eifrig opfern, und alsdann seinen eigenen Götzendienst aufgab, um auch seinerseits die Sonne zu verehren, so beschimpfte er dadurch selbst die Sonne, ohne es zu merken. Denn dadurch, daß er voraussetzte, sie werde ihre langjährigen eifrigen Diener im Stiche lassen, erklärte er sie ja für undankbar und ihre Verehrung für nutzlos. — Die Parteien des Bösen, welche niemals einig sein können, sind von der Wurzel aus unter sich selbst gespalten. Denn wenn zwei Könige gleichzeitig die Zeichen des Thierkreises betrachten, so ergibt sich von selbst die Nichtigkeit des heidnischen Irrthums; wenn nämlich der eine von ihnen aus der Constellation entnehmen könnte, daß er siegen werde, so müßte ja auch der andere daraus schließen können, daß er triumphiren werde. — Da er und zugleich auch jene die Sonne anbeteten, da er und auch jene das Schicksal erforschten, da er und auch jene die Orakel befragten, so ist ja der Böse mit sich selbst in Zwiespalt, so belügt ihre verfluchte Lehre ihre eigenen Meister und täuscht ihr wahnsinniger Aberglaube seine Verkündiger. — Der Sohn des Kaisers, dieses Meer voll Ruhe, ergoß sich nie in Prahlereien, daß er siegen werde. Denn er wußte wohl, daß der Rathschluß des Höchsten unergründlich ist. Seine Krone vertraute er dem Allwissenden an, und wenn er auch nicht siegte und triumphirte, so war doch das schon ein hinlänglicher Sieg und Triumph, daß sein Gebet das Reich vierzig Jahre hindurch bewahrte. — Gleich einer Ceder neigte er sich zu seiner Zeit sanft zu Boden, fiel auf sein Lager nieder,

entschlief und ruhte in Frieden[1]). Aber aus der süßen Wurzel seiner Dynastie sproßte ein Schößling des Heidenthums auf, von welchem man glaubte, daß er lange bleiben und die Berge mit seinem Schatten heimsuchen werde. Aber in Einer Nacht sproßte er auf und in Einer Nacht verdorrte er wieder. — Und es brannte die Sonne auf die Häupter seiner verfluchten Anhänger, wie einst auf Jonas, eine verständig unterscheidende Sonne, welche die Wahrhaftigen erquickte und die Abtrünnigen quälte. Denn wenn Jonas litt, weil er sich gegen die Büßer erhob, um wie viel mehr wird jeder gequält werden, welcher gegen die Heiligen kämpft! — Erdbeben erweckte Gott in dieser Zeit zur Ueberführung des Irrthums, um dadurch in der Welt den Seelen die Wahrheit zu verkündigen. Denn Städte wurden zerstört zur Beschämung des Heidenthums[2]). Jerusalem machte die verfluchten Kreuziger arg zu Schanden, welche gewagt hatten, herbeizukommen und anzukündigen, daß sie die Trümmer, welche sie durch ihre Sünden verursacht hatten, wieder aufbauen wollten[3]). — Die einfältigen Thoren hatten den Tempel, als er noch bestand, zerstört, und jetzt, wo er zerstört war, kündigten sie seinen Wiederaufbau an. Als er festbegründet dastand, hatten sie ihn geschleift, und nun liebten sie ihn, als er zerstört war. Jerusalem zitterte, als es sah, wie seine

---

[1]) Durch den Gegensatz zu Julian erscheint auch bei Ephräm, wie bei Gregor von Nazianz, sogar der arianische Verfolger Konstantius in einem sehr milden Lichte.

[2]) Ueber die Zerstörung heidnischer Städte durch Erdbeben im Todesjahre Julian's meldet die von Land herausgegebene Fortsetzung der eusebianischen Chronik (Anecdota syriaca I, S. 106): „Zur selben Zeit ergrimmte der Herr gegen die Städte der Heiden, Juden, Samaritaner und Irrgläubigen im Süden, welche sich an dem Wahnsinne des abtrünnigen Julian betheiligten. Es ging aus der Zorn von dem Herrn, und er fing an, die unreinen und heidnischen Städte umzustürzen über ihre Bewohner, weil diese sie mit unschuldigem Blut, das sie darin vergossen, besudelt hatten. Und er begann, einundzwanzig Städte zu zerstören, von welchen einige von der Erde verschlungen wurden, andere einstürzten, andere stehen blieben."

[3]) Die folgende Schilderung des vergeblichen Versuches zum Wiederaufbau des jüdischen Tempels bestätigt und ergänzt die gleichzeitigen Berichte des Heiden Ammianus, des h. Gregor von Nazianz und der übrigen Kirchenschriftsteller über dieses große Wunder.

Zerstörer wiederkamen und seine Ruhe störten. Es flehte den Höchsten um Hilfe gegen sie an und ward erhört. — Er gebot den Stürmen und sie wehten; er winkte dem Erdbeben und es kam; den Blitzen und sie zuckten; der Luft und sie verfinsterte sich; den Mauern und sie stürzten ein; den Thoren und sie öffneten sich. Feuer brach hervor und verzehrte die Schriftgelehrten, welche im Daniel gelesen hatten, daß die Verwüstung auf ewig dauern werde. Weil sie es nun nicht hatten lernen wollen, obgleich sie es gelesen hatten, so wurden sie schwer gezüchtigt, auf daß sie es lernten. — Sie selbst hatten Jerusalem zerstreut durch die Ermordung des Sanftmüthigen, welcher seine Küchlein hatte sammeln wollen, und nun hofften sie, daß der Irrwahn des Zauberers es wieder sammeln werde. Sie hatten es gestürzt durch die Verfolgung der Wahrhaftigen und nun wollten sie es stützen durch die Begünstigung der Hinfälligen und es wieder neu aufbauen. Sie hatten seinen großen Altar zerstört durch den Mord des Heiligen und hofften, daß ihn der Erbauer der Götzenaltäre wieder aufrichten werde. — Sie hatten Jerusalem zerstört durch das dem lebenspendenden Erbauer des Alls bereitete Kreuzesholz, und nun stützten sie es mit dem gebrechlichen Rohre des Heidenthums. Sie hatten es betrübt durch die Ermordung des Zacharias (9, 9), welcher es erfreut hatte durch die Verkündigung: Siehe, dein König kommt. Und nun wollten sie es erfreuen durch den Lügengeist[1]) des Wahnsinnigen und verkündeten ihm diese frohe Botschaft: Siehe, es kommt der Besessene, der dich wieder aufbauen wird; er wird in dich eintreten und in dir seinen Teufeln Opfer und Spenden darbringen. — Aber Daniel (9, 27) hatte schon über Jerusalem das entscheidende Endurtheil gesprochen, daß es nicht wieder aufgebaut werden solle; und Sion glaubte ihm. Sie klagten und weinten über ihr Geschick, gaben die Hoffnung auf und warfen sie von sich. Kana tröstete durch seinen Wein die beiden Trauernden und gab ihnen diesen Rath: Murret in euerer Trauer nicht undankbar gegen den Gütigen! — Siehe, ihr lebtet nun in Ruhe und Frieden, frei von den Besessenen und der Gemeinschaft mit den Teufelsdienern, die stets Unruhe und Verderben verursachten, den Allbeleber kreuzigten

[1]) Dieses Wort ist im Syrischen von derselben Wurzel wie Zacharias gebildet.

und euch beide immerfort quälten. Sie tödteten in euch die Propheten, vermehrten die Götzen und beschämten euch durch das Götzenbild mit vier Angesichtern[1]). — Heilsamer als dieses heidnische Glück ist euch die Verwüstung ohne Sünden und die Einöde ohne Zauberei. Euch beiden hat er noch zwei andere Orte hinzugefügt, Bethlehem und Bethania, und bewirkt, daß statt des verbannten Judenvolkes jetzt alle Völker unter Lobgesängen zu euch wallfahren, um in euerem Schoße das heilige Grab und Golgatha zu schauen. — Wer wird jetzt noch an das Schicksal und das Horoskop glauben? Wer wird jetzt noch den Orakeln und wahrsagenden Dämonen Vertrauen schenken? Wer wird sich jetzt noch durch Zauberer und Sterndeuter verführen lassen? Denn sie lügen ja alle in allem. Um also nicht jedem Einzelnen der Irrenden die Nichtigkeit ihres Aberglaubens beweisen zu müssen, hat der Gerechte den einen Irrenden zerbrochen, um dadurch alle anderen zu belehren.

---

[1]) So übersetzt die Peschito in 2. Paralip. 33, 7 die „Bildsäule" eines Götzen, welche der König Manasses im Tempel zu Jerusalem aufstellen ließ.

Recensionen.

1. **„Naturforschung und Bibel in ihrer Stellung zur Schöpfung.** Eine empirische Kritik der mosaischen Urgeschichte von Karl Güttler, Dr. der Philosophie". Freiburg, Herder 1877. 8°. 343 SS.
2. **„Der biblische Schöpfungsbericht.** Ein exegetischer Versuch von F. v. Hummelauer S. J." — Viertes Ergänzungsheft zu den Stimmen von Maria-Laach. Freiburg, Herder 1877. 151 SS.

In den Titeln vorliegender Werke spricht sich zum Theil schon der Standpunkt der Verfasser aus. Der erstere stellt sich auf den Boden der Naturwissenschaften, um zu untersuchen, ob der biblische Schöpfungsbericht mit den Resultaten der modernen Naturforschung in Einklang zu bringen sei; der letztere hält sich einfach an die Angaben der hl. Schrift, und bemüht sich durch eine besondere exegetische Behandlung des Textes jenen Einklang herzustellen, oder wenigstens zu zeigen, daß kein wirklicher Widerspruch zwischen den beiderseitigen Angaben zu entdecken sei.

Der Werth eines Versuches, den biblischen Schöpfungsbericht mit den modernen geogenischen Theorien in Einklang zu bringen, hängt ab von dem Grade des Zwanges, welcher dem biblischen Texte angethan wird, beziehungsweise von der Vermeidung des Zwanges, und von dem wissenschaftlichen Gehalt der Theorien, die zur Vergleichung kommen.

Wenden wir nun diesen Maßstab zunächst auf Dr. Güttler's Werk an.

1. In der Einleitung dieses durch Umsicht und Klarheit sich vortheilhaft auszeichnenden Buches bespricht der Verfasser die verschiedenen Ansichten über den Begriff und Umfang der Inspiration. S. 9 faßt er seine Stellung in dieser Frage in folgenden Worten

zusammen: „Die richtige mittlere Theorie zwischen der allzu weiten und allzu engen Begrenzung der Inspiration dürfte darum diejenige sein, welche lehrt, die göttliche Leitung erstreckte sich beim Niederschreiben der heiligen Bücher in erster Linie auf unverfälschte Vermittlung der geoffenbarten religiösen Wahrheiten. Sie umfaßt weiter das naturwissenschaftliche Gebiet ebenso wie das historische und chronologische, sie ist aber hier nicht in der Weise thätig, daß durch die biblischen Schriftsteller besondere anticipirende Aufschlüsse über Probleme der menschlichen Forschung gegeben werden sollen, sondern sie bewirkt nur, daß der buchstäbliche oder erlaubte tropische Sinn der heiligen Urkunden als von Gott herrührend mit den Fundamentalsätzen der Wissenschaft in Uebereinstimmung sein muß." Dem letzten Passus können wir nur eine bedingte Zustimmung geben. Denn einerseits ist es fraglich, ob die Entstehung des Kosmos, der Erde, und deren integrirenden Theile lediglich unter dem Einflusse der Naturgesetze sich ausgestaltete; andererseits darf man nicht vergessen, daß man nur zu leicht geneigt ist, etwas als Fundamentalsatz zu proclamiren, was eben nur eine aus dem zufälligen Umfange unserer gegenwärtigen Erfahrungen und Experimente gewonnene Abstraktion ist.

Der Inhalt des Werkes selbst zerfällt in sieben Kapitel mit je zwei Abschnitten, deren ersterer immer die Resultate der Wissenschaft darlegt, letzterer aber die Angaben der hl. Schrift in Erwägung zieht.

Das I. Kapitel behandelt die Weltbildung. Der Verfasser stellt sich auf den Boden der Kant-Laplace'schen Hypothese und verspricht, dieselbe „als dem gegenwärtigen Stande der Naturforschung entsprechend, den folgenden Erörterungen zu Grunde zu legen" (S. 21). So sehr nun auch in der ganzen Auseinandersetzung eine gründliche Kenntniß der einschlägigen Literatur zu Tage tritt, will es uns doch scheinen, daß es eines solchen Aufwandes an Gelehrsamkeit nicht bedurfte, um im zweiten Abschnitte das Nichtvorhandensein eines Widerspruches zwischen kosmischer Physik und dem Schöpfungsbericht festzustellen. „Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde", schreibt Moses; eine ganz allgemeine Angabe, die der angezogenen Hypothese (denn mehr ist sie eben nicht) so lange nicht widerstreitet, als nicht auch zugleich eine Entstehung der Welt mit Ausschluß Gottes behauptet wird.

Das II. Kapitel bespricht die Bildung der Erde. Im ersten Abschnitte werden uns die geogenischen Ansichten klar vorgeführt und die dießbezügliche Erörterung gelangt zu dem Schlusse, „daß bei der Entstehung der Erde plutonische und neptunische Kräfte mitgewirkt haben, und daß in Uebereinstimmung mit dem Laplace'schen Weltentstehungsproceß dem Feuer die erste Gestaltung unseres Planeten zuzuschreiben sei" (S. 32). Natürlich lehrt die Bibel weder Plutonismus noch Neptunismus; und obwohl sie mit obiger Schlußfolgerung direkt übereinzustimmen scheint, darf man doch „hieraus keine wissenschaftlichen Controversen entnehmen."

An diese Betrachtung knüpft der Verfasser eine Erörterung über die Bedeutung des Wortes jom (Tag). „Am gerathensten bleibt es, das Hexaemeron als Ganzes von der mit dem Menschen beginnenden Chronologie zu scheiden, und mit der modernen Theologie sämmtliche sechs Schöpfungstage entweder als sechs in einander übergehende Zeitperioden oder besser als sechs logisch und zeitlich zu unterscheidende Entwickelungsphasen der Schöpfung aufzufassen" (S. 38). Ob nun sämmtliche moderne Theologen für diese Anschauung eintreten, möchte sehr fraglich sein; vielleicht dürfte sich nicht einmal die überwiegende Mehrheit aufbringen lassen. Für die ersten drei Schöpfungstage wenigstens ist auch von Seite der modernen Wissenschaft gar kein zwingender Grund zu dieser Annahme vorhanden.

Im III. Kapitel, betitelt: Die Gestirne, begegnen wir einer sehr anziehenden Schilderung astronomischer Verhältnisse und moderner Ansichten über die Zusammensetzung der Sternenwelt. Der Verfasser geht dann nach Besprechung der gegen Kopernikus erhobenen Einwürfe auf die Lösung der bekannten Schwierigkeit über: Wie konnten die Pflanzen vor der Sonne erschaffen werden?

In das IV. Kapitel werden wir durch nachstehende schwerwiegende Bemerkung eingeführt: „Der Widerspruch zwischen Paläontologie und Bibel ist wohl der am schwersten zu beseitigende; von um so größerer Wichtigkeit wird es, hier die festen, auf Beobachtung ruhenden Thatsachen von bloßen Hypothesen und Annahmen strenge zu sondern" (S. 57). Hierin wird Jeder mit dem Verfasser übereinstimmen; der Inhalt dieses Kapitels hat uns jedoch nicht vollkommen befriedigt. Wir können die mehr als 60 Seiten füllenden Erörterungen ungefähr so zusammenfassen:

Da in der historischen Zeit ein mit Ablagerung sämmtlicher sedimentärer Schichten verbundener Versteinerungsproceß nicht eingetreten, sind wir genöthigt, die Entstehung derselben in die Schöpfungszeit der Organismen zu verlegen. Weil aber zwischen den paläontologischen Befunden und den Angaben der hl. Schrift über das Auftreten der Organismen unläugbare Differenzen bestehen, so glauben wir diese dadurch beseitigen zu können, daß wir die Pflanzen zwar am dritten Tage (d. h. in der dritten Periode) erscheinen, aber erst im Verlauf der nächstfolgenden Perioden zur vollkommenen Entwickelung gelangen lassen. Diese unsere idealisirte Concordanztheorie steht dann sowohl mit der Paläontologie als auch mit der Bibel im Einklange.

Veranlassung zu dieser Modifizirung der **concordistischen Theorie** bot dem Verfasser die Ueberzeugung, daß alle bisherigen Ansichten, nämlich die Restitutionshypothese, die neuere Sündfluththeorie, die idealistische und frühere concordistische Auslegung des Hexaemerons, die Differenzen zwischen der Genesis und Geologie nicht zu beseitigen vermögen, was er durch eine zum Theil ausführliche Besprechung der genannten Anschauungen nachzuweisen sucht. Wir haben gegen die Abweisung der übrigen Erklärungsversuche nichts einzuwenden, finden aber die kurze Abfertigung der neueren Sündfluththeorie nicht gerechtfertigt. Da gerade die **Verlegung der Formationen mit ihrem fossilen Inhalte in die Schöpfungszeit die bedeutendsten Schwierigkeiten hervorgerufen**, so wäre es für den, der sich die Vertheidigung der hl. Schrift zur Aufgabe gemacht, wenigstens von einigem Belange gewesen, zu untersuchen, ob nicht eine gegentheilige Annahme — die erwähnte Sündfluththeorie — im Stande sei, die Schwierigkeiten wenigstens theilweise zu beseitigen. Allein wir suchen vergebens nach einer gründlich objektiv gehaltenen Untersuchung der ihr zu Grunde liegenden Lösungsversuche. Die Ansicht ihres „Hauptträgers" (P. **Bosizio**) ist gar nicht richtig wiedergegeben. „Auch Bosizio ist es nicht gelungen, das Wahre vom Falschen, das Thatsächliche vom Hypothetischen zu unterscheiden, weil er nicht die Schöpfungstage der Geologie, sondern die Geologie den buchstäblichen Schöpfungstagen accommodiren will." Bosizio erklärt ausdrücklich (Geologie und Sündfluth, Einl. S. IX), „**daß an und für sich nchits dagegen einzuwenden wäre, wenn**

es einem Exegeten zweckmäßig scheinen sollte, sie (die Tage) als unbestimmt lange Perioden auszulegen"; er hat gar nicht im Sinne, und kann es nicht im Sinne haben, die Geologie den Schöpfungstagen zu accommodiren, da er die Formationsbildung ganz davon getrennt wissen will. Es ist nicht unsere Absicht, die genannte Theorie positiv als die richtige zu bezeichnen; daß sie aber wissenschaftlich unmöglich sei, wird allerdings behauptet, jedoch keineswegs bewiesen.

Wenn der Verfasser seine „idealisirte Concordanztheorie" als eine wissenschaftlich mögliche bezeichnet, so bleibt ihm dies unbestritten, endgiltig entscheiden können wir uns aber weder für diese noch für eine andere der bisher aufgestellten Theorien, weil eben die vermeintlich so feststehenden geologischen Thatsachen noch lange einen hypothetischen Charakter hinsichtlich der daraus abgeleiteten Schlußfolgerungen haben werden. Der Verfasser kann sich das zum Theile selbst nicht verhehlen. „Hieraus ist zu entnehmen, schreibt er (S. 69), daß eine Vergleichung der beiden gewonnenen paläontologischen Resultate mit dem biblischen Berichte vielleicht noch gar nicht an der Zeit ist. Erst wenn die großen Continente Asiens, Afrika's und Australiens, über die wir noch außerordentlich wenig wissen, von den Polen bis zum Aequator durchforscht sein werden, und ein und dieselbe Schichtenreihe mit Thierresten ununterbrochen von jenen nach diesen sich erstreckt, kann man von geologischen Erdformationen wie von unumstößlichen Thatsachen reden." Es gibt sicher eine silurische Formation, so gut wie eine tertiäre, wenn man darunter Schichtencomplexe begreift, die einen im Allgemeinen bestimmt charakterisirten fossilen Inhalt haben; aber etwas anderes ist es, ob es eine Silurzeit und eine Tertiärzeit gegeben; etwas anderes ist es, ob zur sogenannten Silurzeit sich alle bis jetzt bekannt gewordenen silurischen Schichten gebildet u. s. w.

Wir müssen um so mehr auf der oben erwähnten Andeutung des Verfassers, daß es vielleicht noch gar nicht an der Zeit sei, eine Vergleichung zwischen Bibel und Paläontologie anzustellen, bestehen, als es nach unserem Dafürhalten seiner idealisirten Concordanztheorie, die der Sache nach wohl nicht als neu bezeichnet werden kann, kaum gelungen ist, die Beseitigung oder Verringerung der obwaltenden Schwierigkeiten wesentlich zu fördern. Wir sind

daher nicht im Stande in derselben einen eigentlichen exegetischen Gewinn zu finden, besonders da die Hauptfrage: Gehören die Formationen in die Schöpfungszeit oder nicht, wissenschaftlich unbeantwortet geblieben ist.

Sahen wir uns genöthigt in Betreff des IV. Kapitels uns in mancher Hinsicht gegen die Ansichten des Verfassers auszusprechen, so haben wir die Genugthuung, um so unverholener die Solidität der Erörterungen anzuerkennen, denen wir im V. Kapitel („Der Mensch: Materialismus, Darwin's Theorie, Affentheorie, Einheit des Menschengeschlechtes, vergleichende Sprachforschung") begegnen. Wer sich über eine der brennendsten wissenschaftlichen Fragen der Gegenwart unterrichten will, wird von S. 133 bis 252 eine sehr gediegene Besprechung derselben finden. Wir glauben ein besonderes Verdienst des Verfassers darin zu erblicken, daß er die Resultate von Forschungen, die in vielen Schriften zerstreut vorliegen, in so übersichtlicher Weise zu einem Gesammtbilde verbunden hat.

Von besonderer Wichtigkeit für den eigentlichen Gegenstand dieses Werkes ist das folgende Kapitel. Es bespricht die Urgeschichte des Menschen. Im Hinblick auf die paläontologischen Forschungen mußte natürlich sowohl das geologische als auch das noachische Diluvium zur Sprache kommen. Es ist selbstverständlich, daß der Verfasser von seinem Standpunkte aus das letztere mit dem ersteren nicht identifizirt wissen will; er glaubt jedoch die Frage, ob die geologischen Beweise von Wasserfluthen (die erratischen Blöcke, die Knochenhöhlen und Knochenbreccien, die Entblößungsthäler und secundären Lagerstätten ꝛc.) mit der historischen Ueberfluthung in irgend welche Beziehung zu bringen seien, affirmativ beantworten zu müssen; nach einer eingehenden Untersuchung gelangt er zu dem Schlusse: „Es haben in einer der Tertiärzeit folgenden Periode der Erdgeschichte, als der Mensch und ein Theil der noch lebenden Thierarten schon existirte, Veränderungen an der Erdoberfläche stattgefunden, welche auf bewegte Wassermassen zurückzuführen sind" (S. 265).

Das biblische Diluvium war nach der Ansicht des Verfassers nur eine partielle Ueberfluthung. „Die Fluth, sagt er (S. 267), wird nicht durch übernatürliche Mittel, sondern durch natürliche, physikalisch-geologische Processe hervorgerufen. Wir sind daher

vollkommen berechtigt, etwaige naturhistorische Zweifel geltend zu machen" (nämlich gegen die allgemeine Ausdehnung der Fluth, beziehungsweise streng buchstäbliche Auslegung der h. Urkunde). Wir können die Gründe, die er auf dieses Princip gestützt zu Gunsten der Einschränkung vorbringt, nicht einzeln prüfen, bemerken aber im Allgemeinen: Es steht uns weder eine solche Kenntniß der damaligen Verhältnisse noch eine solche Kenntniß des Erdinnern zu Gebote, daß wir über die natürliche Unmöglichkeit ein competentes Urtheil zu fällen im Stande wären. Zudem war die Sündfluthkatastrophe nach dem biblischen Berichte ein positives Strafgericht Gottes; es fand daher ein außerordentliches Eingreifen der Providenz statt; wenn auch Gott natürliche Mittel gebrauchte, so war die Verursachung im Grunde doch mehr denn eine natürliche, und es wird doch Niemand bestreiten, daß Gott, wenn es in seinem Rathschlusse lag, eine allgemeine Ueberfluthung herbeizuführen, die Kräfte der Natur so zu appliciren oder überhaupt solche Veranstaltungen zu treffen wußte, daß sein Rathschluß vollzogen wurde.

Es muß übrigens bemerkt werden, daß der Verfasser die „theologische Charybdis" sorgfältig zu vermeiden bemüht ist, und deßhalb jene neuere Exegese, welche die physikalische Allgemeinheit des vertilgenden Strafgerichtes selbst für den Menschen in Frage stellt, als unberechtigt zurückweist.

Im letzten Kapitel erörtert Güttler die Frage „über das Alter des Menschengeschlechtes". Indem er der Reihe nach die verschiedenen geologischen Zeitmesser bespricht, kommt er zu dem Resultate, daß sie durchaus ungenügend zur Lösung der vorliegenden Frage seien. Ebenso spricht er sich entschieden gegen die bekannten Stein-, Bronze- und Eisenperioden als successive Entwickelungsstadien der Kultur aus, und schließt sich auch den gemäßigteren Ansichten über die Pfahlbauten an. Mit Recht bezeichnet er den größten Theil der hiehergehörigen Literatur als urgeschichtlichen Humbug. Die Berechnungen, denen einige Zuverlässigkeit zukommt, führen über 5 bis 7000 Jahre nicht hinaus. Was die biblische Chronologie anbelangt, leugnet der Verfasser keineswegs, daß sie ein Objekt der Inspiration gewesen, bekennt sich aber zu jener Ansicht, welche zugibt, daß uns die biblischen Zahlenangaben nicht unverändert überliefert worden seien.

Im Schlußworte sucht der Verfasser nachzuweisen, daß sowohl der Naturforscher als auch der Metaphysiker zur Erkenntniß eines der Materie nicht immanenten, absoluten und nothwendigen Wesens komme, und daß deßhalb ein wahrer Atheismus und eine vollkommene Religionslosigkeit unmöglich sei.

Blicken wir nochmals auf den Inhalt des eben recensirten Werkes zurück, so werden wir nicht in Abrede stellen können, daß neben dem Reichthum positiven Wissens sich das redliche Bestreben vortheilhaft geltend mache, die zwischen Bibel und Naturforschung bestehenden Differenzen zu begleichen. In wie weit dieß dem Verfasser gelungen, darüber werden die Urtheile der Leser verschieden sein, so verschieden als die Standpunkte, die sie im Einzelnen einnehmen. Wer die hypothetische Operationsbasis und die exegetische Richtung desselben für berechtigt hält, wird sich gewiß durch die Ergebnisse seiner ausgezeichneten Arbeit im Großen und Ganzen sehr befriedigt fühlen.

2. P. Hummelauer stimmt in den Voraussetzungen so ziemlich mit Dr. Güttler überein. Seine Broschüre zerfällt in 9 Abschnitte. Im ersten wird die Gliederung des biblischen Schöpfungsberichtes dargelegt und darin namentlich die Indictio, Impletio, Descriptio, Appellatio, Laudatio und Benedictio unterschieden. Z. B. für den dritten Tag: Gott sprach, es lasse sprossen die Erde rc., Indictio; Und also ward es, Impletio; Und die Erde sproßte hervor rc., Descriptio; Und Gott sah, daß es gut war, Laudatio. Da in diesen wie in mehreren anderen Fällen nicht alle Strophenglieder zum Ausdruck kommen, sucht der Verfasser Gründe dafür anzugeben, die uns allerdings nicht immer entschieden befriedigen.

Wichtiger erscheint uns der folgende Abschnitt: Die Schöpfung vor dem Sechstagewerke. Zunächst wird erklärt, der Ausdruck „Im Anfang" sei nicht absolut zu fassen, sondern relativ, im Anfange der nun zu berichtenden kosmologischen Vorgänge. Bezüglich des Ausdruckes „bara" schließt sich der Verfasser der Ansicht an, daß er zunächst und hauptsächlich „schaffen" bedeute, und erst in zweiter Linie, namentlich in poetischer Redewendung auch freier gebraucht werde.

Im dritten Abschnitt bespricht H. „das Sechstagewerk" selbst, indem er die einzelnen Schöpfungsakte durchgeht. Er fordert

für die Lichtentstehung eine solche Erklärung, welche zugleich die Scheidung von Licht und Finsterniß begreiflich zu machen vermag und findet demgemäß die einzig mögliche Erklärung in der Annahme, daß mit den biblischen Worten der regelmäßige Wechsel von Tag und Nacht — also die Achsendrehung der Erde angedeutet sei; womit nothwendig die weitere Voraussetzung verbunden ist, daß schon ein außerirdisches Licht-Ausstrahlungs-Centrum — eben unsere Sonne — existirte, wenngleich durch mannigfache Umstände gehindert, in scharfer Umgrenzung zu erscheinen. Verfasser bekennt sich offen zur Ansicht, „daß auch schon im 5. Vers ‚Tag' und ‚Nacht' den regelmäßigen, innerhalb ungefähr 24 Stunden sich vollziehenden Wechsel von Licht und Finsterniß bezeichnen" (S. 35).

Die Auffassung der VV. 6—8, wo von der Scheidung der Gewässer die Rede ist, scheint uns nicht hinlänglich bewiesen. Unter der „Himmelsveste" blos die Region der Wolken zu verstehen, dürfte vielleicht einigen Schwierigkeiten unterliegen.

Wenn wir den Verfasser in der Schilderung des dritten Tages recht verstehen, so sucht er die Trennung von Land und Meer in den Gebirgshebungen zu finden. Aber so bestimmt möchten wir die Vorgänge nicht erklären. Die hier in Betracht kommenden Bibelstellen, wie Ps. 103, 5 f. kann man mit gleichviel Recht dahin auslegen, daß eine Gebirgserhebung nur im relativen Sinne, als ein Sinken der Gewässer zu verstehen sei, welche in die ihnen von Gott angewiesenen Räume auf und in der Erde zurückkehrten. Wenn H. in Betreff der Pflanzenschöpfung eine systematische Reihenfolge in den biblischen Angaben nicht zu erblicken vermag, so können wir ihm hierin nur vollkommen beistimmen. Ebenso sind wir bezüglich der Auffassung von V. 14—19 mit dem Verfasser einverstanden; weder die Natur der Sache, noch der Wortlaut berechtigen uns, die erste Bildung der Gestirne am vierten Tage anzusetzen.

Was für ein Unterschied zwischen dem Entstehen der Thiere aus der Erde und der Bildung des Menschen dem Leibe nach aus derselben Erde zu denken sei, wäre vielleicht näher zu bezeichnen gewesen. Sehr interessant ist die Schilderung über die Sabbathfeier Gottes S. 52—69.

Wir kommen nun zu jenem Theile der vorliegenden Schrift, welcher für uns der weitaus wichtigste ist. Der Verfasser entwickelt hier eine ihm eigenthümliche Ansicht, die wir füglich als Visionshypothese bezeichnen können. Wir wollen eine kurze Auseinandersetzung folgen lassen. Da kein Mensch Zeuge der Schöpfung sein konnte, so war eine göttliche Offenbarung darüber nothwendig. Die übereinstimmende Völkertradition beweist nun zur Genüge, daß der Inhalt dieser Offenbaruug ein Gemeingut der Menschheit schon lange vor der Abfassung des Bibelberichtes war, daß mithin Moses aus dem reinen Borne der von den Patriarchen überkommenen Ueberlieferung schöpfen konnte. Indem wir nun mit ziemlicher Sicherheit den Stammvater der Menschen als den Empfänger dieser Offenbarung ansehen, scheint die Annahme nicht unbegründet zu sein, daß dieselbe in Form einer geistig-sinnlichen Vision ertheilt worden sei. Dafür spricht die Lebendigkeit der Schilderung, die auf einen Augen- und Ohrenzeugen schließen läßt, sowie der Umstand, daß diese Form der Mittheilung weit zweckdienlicher sein mußte, als ein blos mündlicher Aufschluß (S. 72 ff.).

Dieser Ansicht zufolge hätten wir uns also den Schöpfungsbericht zunächst als die Erzählung dessen vorzustellen, was Adam in einer sechstägigen Entzückung schaute. Jedem Tage entsprach die Offenbarung eines neuen Schöpfungswerkes, das sich in Wirklichkeit in einer langen Zeitperiode ereignet haben konnte.

Die Theorie ist gewiß geistreich; wäre sie nur weniger künstlich und überzeugender begründet! Der aus der Struktur des Hexaemeron entnommene Beweis, durch welchen H. seine exegetische Reconstruirung der Genesis hauptsächlich zu rechtfertigen sucht, scheint nicht jene Tragweite zu besitzen, welche ihm beigemessen wird.

Im 6. Abschnitte erörterrt H. seine Auffassung über den „Zweck der Schöpfungsoffenbarung" und spricht sich dahin aus, daß dieselbe in erster Linie die Vermittelung religiöser Wahrheiten zur Aufgabe hatte, nebensächlich, aber nicht blos zufällig, auch die Mittheilung profanen Wissens, soweit es für die Bestimmung Adams nothwendig und nützlich war. Die Profanlehre tritt aber in dem Schöpfungsberichte zurück, weil derselbe nach der Ansicht des Verfassers zur Sabbathfeier der Urzeit in Beziehung stand und einen integrirenden Bestandtheil der Sabbathliturgie bildete. Auch für diese Ansicht beruft sich

H. auf die symmetrische Gliederung des Hexaemeron, indem er meint, daß dasselbe in der Liturgie der Urzeit in Wechselchören vorgetragen wurde.

Es frägt sich nun um die Bedeutnng der Tage im Schöpfungsberichte. H. entscheidet sich für die Ansicht, welche die Tage mit dem Morgen anfangen läßt und erklärt bezüglich des Wortes jom die wörtliche Bedeutung für die einzig zulässige; das ergebe sich aus dem Zusammenhange mit dem ersten Tagewerke, das in der Einsetzung des regelmäßigen, 24stündigen Wechsels von Tag und Nacht bestehe.

Daraus folgt aber nicht, daß die Welt in sechsmal vierundzwanzig Stunden erschaffen wurde. Der Verfasser glaubt vielmehr entschieden das Gegentheil behaupten zu dürfen, besonders deßhalb, weil man sonst ganz außerordentliche Wunder, wie z. B. die Beschleunigung der gesammten vegetativen Entwickelung annehmen müßte.

Nach einer Besprechung der verschiedenen Ansichten über die Gleichstellung der geologischen Perioden mit den Schöpfungswerken sagt der Verfasser S. 139 bezüglich seiner eigenen Auffassung: „Wir können uns die Sache etwa so denken: Wenngleich die Geschichte der ganzen Erde thatsächlich in sechs, vielleicht durch großartige tellurische Umwälzungen von einander geschiedenen Akten verlief, so mochten doch diese Vorgänge, die sich in den einzelnen Akten vollzogen, nicht überall auf Erden zu gleicher Zeit auch die gleichen gewesen sein. . . . Adam sah die Tagewerke in der im Schöpfungsberichte angegebenen Reihenfolge, weil sie in dieser Reihenfolge im Lande Eden, nicht anderwärts sich abgelöst hatten.“ Wir sind weit entfernt behaupten zu wollen, diese Auffassung, die in der Besprechung der einzelnen Schöpfungswerke weiter entwickelt wird, sei exegetisch unzulässig. Aber es ist nach unserm Dafürhalten wenig damit gewonnen. Wir stehen mit dieser Ansicht noch genau auf demselben Standpunkte, auf dem jede Hypothese steht, welche die Bildung der Erde bis zum Abschluß der Diluvialzeit in den Bericht des Hexaemerons verweist; es sind dieselben paläontologischen Schwierigkeiten zu lösen, namentlich in Bezug auf das erste Auftreten der Pflanzen- und Thierwelt; denn wir können doch nicht annehmen, daß im Eden das Verhältniß ein anderes gewesen als außerhalb desselben.

Originalität kann dem Hummelauer'schen Lösungsversuch, den Dr. Güttler gleich seinem eigenen als „gemäßigte Concordanztheorie" bezeichnet, gewiß nicht abgesprochen werden; aber es wird schwer sein, wahrhaft überzeugende Gründe dafür aufzuführen.

Linz. Franz Resch S. J.

Einleitung in das Neue Testament von Dr. M. von Aberle, herausgegeben von Dr. P. Schanz, ordd. Professoren der Theologie an der Universität Tübingen. Freiburg, Herder 1877, VII u. 311 S. 8°.

Das Eigenthümliche dieses Werkes liegt in dem Bestreben, die Entstehungsgeschichte der neutestamentalischen Schriften durch eine genaue Ermittelung ihrer nächsten Zwecke zu erkennen. So wird das Resultat gewonnen, der h. Matthäus habe gegen ein lügenhaftes Rundschreiben des Synedriums das Evangelium verfaßt. Markus hingegen richtete sein Auge auf getaufte jüdische Proselyten zu Rom, die von Juden zum Abfall versucht worden wären. Die Lukasschriften sollen als eine Vertheidigung im römischen Proceß des h. Paulus verfaßt sein und speciell einer Aechtung des Christenthums als einer religio illicita durch die römischen Behörden begegnen wollen. Das Evangelium Johannis ist eine Apologie gegen Umtriebe des Synedriums zu Jamnia. Die Apokalypse ist gegen die Prätension der Römer von der Ewigkeit ihres Reiches sowie gegen politische und theosophische Irrthümer der Jamnienser gerichtet, bezieht sich deshalb in der Hauptsache auf das heidnische Rom der Imperatoren, bloß C. 11 geht auf die Juden und die letzten Capitel von 20 an behandeln das Millennium und das mit Christi zweiter Ankunft zu Ende gehende Wiederaufleben satanischer Macht. Die drei Johannesbriefe sind an christliche Cölibatäre gerichtet, der zweite insbesondere an einen weiblichen, der dritte an einen männlichen Verein von solchen. In ähnlicher Weise wird für die übrigen Schriften aus den Zeitverhältnissen eine concrete Situation aufgesucht.

Nach Andeutungen des Hrn. Dr. Schäfer im Lit. Hdw. Nr. 270 fand man, daß Aberle den göttlichen Charakter der hh. Bücher nicht genügend zu seinem Rechte kommen lasse. Das vorliegende Buch zeigt indeß, daß die kath. Intention Aberle's unantastbar dasteht; die protest. Idee von der Sufficienz der h. Schrift wird auf das bestimmteste zurückgewiesen und jedes Blatt gibt

Zeugniß, daß die kirchliche Anschauung von der Göttlichkeit der hh. Bücher auch Aberle's tiefe Ueberzeugung war.

Meine Ansicht ist, daß die Herren Verfasser[1]) unleugbar mit ganzer Seele auf katholischer Seite stehen und durch Geist und Gelehrsamkeit, durch Scharfsinn und Belesenheit in einem großen Theil der alten und dem größten Theil der neueren Literatur hervorragende Männer sind, mögen sie auch, wie es mir allerdings so scheint, in dem eigentlichen Gedanken, welchen dieses Buch vertritt, dem Irrthum verfallen sein.

Ohne die richtige Erkenntniß des Zweckes einer Schrift, heißt es S. 282 mit Recht, kann diese weder im Großen und Ganzen noch im Einzelnen richtig verstanden werden. Wäre aber, das vor allem muß ich entgegnen, wäre der specielle das Verständniß bedingende Zweck der hh. Autoren der von Aberle gefundene, so würde die Kirche bis auf unsere Tage das richtige Verständniß ihrer hh. Bücher weder im Ganzen noch im Einzelnen besessen haben. Denn was Aberle vorträgt, ist den Vätern, ist den Exegeten der Vergangenheit fremd. Sie alle fassen lediglich die dogmatische Seite in's Auge und haben weder von jenen speciell apologetischen Anlässen, in welche A. den nervus rerum legt, eine Ahnung, noch verrathen sie die Meinung, daß aus Mangel an Einsicht in die nähere Entstehungsgeschichte irgend ein wesentlicher Theil der hh. Bücher nicht mehr zu erklären sei.

Es ist wahr, daß wir aus Unkenntniß verschiedener Specialitäten, mit welchen Ort und Zeit die Situation der hh. Autoren umgaben, nicht alle historischen Einzelheiten mehr zu deuten und Berichte, welche, nicht zwar widersprechend, aber doch abweichend gegeben werden, in ihren gegenseitigen Beziehungen nicht mehr aufzuhellen im Stande sind. Für derlei wäre eine detaillirte Entstehungsgeschichte der rechte Schlüssel. Aber im Verhältniß zu der Hauptsache, der Unterweisung in christlicher Lehre, sind diese Dinge untergeordneter Art. Deshalb hat sich das Alterthum keine Sorge gemacht, uns hier auf dem Laufenden zu erhalten. Es will daher scheinen, daß intra wie extra muros größere Früchte für das

---

[1]) Prof. Schanz hat durch die reiche Zugabe von literarischen, nicht selten Aberle auch corrigirenden Belegen u. a., worüber das Vorwort berichtet, der Sache nach zugleich die Eigenschaft eines Verfassers.

Heil der Seelen zu gewinnen wären, wenn es den Collegen gefallen wollte, unitis viribus mit Vorzug immer wieder die dogmatische Seite der h. Schrift zu erörtern, wie es die Alten thaten. Aberle war, wie Prof. Schäfer a. a. O. sagt, der Ansicht, die Alten hätten hierin schon genug gearbeitet. Ich möchte unterscheiden. Wohl haben die Alten uns übermacht, was nach apostolischer Tradition der rechte dogmatische und ethische Sinn der hh. Bücher ist. Aber eben dieses überkommene Glaubensgut wird durch die Gegner der Kirche ja fortwährend in Frage gestellt. Gegen diese immer erneuerten Angriffe die überkommene Erklärung des christlichen Lehrgehaltes zu vertheidigen, will daher als die eigentliche Aufgabe und die einzig lohnende, die ewigen Interessen fördernde Bestimmung des kath. Exegeten erscheinen, und insofern sind wir demnach mit der „dogmatischen Seite" niemals zu Ende, als es niemals an Befeindungen derselben fehlen wird.

Die harmonistischen Bibelstudien, an welche sich das Heer von Meinungen über den Urevangelisten und andere ergötzliche Sachen knüpfen, sind merkwürdiger Weise eine Art Lebenselement unserer Zeit geworden. Je weiter wir von den hh. Autoren durch die Jahrhunderte getrennt sind und je ernsthafter die antikirchliche Wissenschaft darauf ausging, den biblischen Ideengehalt den radicalen Bedürfnissen mundgerecht zu machen oder die gleich trotzigem Gestein absolut sich widersetzenden Elemente auf die Seite zu schaffen: desto mehr cultivirte man die synoptischen Studien im heutigen Sinn, machte, um die Geister von dem Wesentlichen abzulenken, aus äußerlichen und accidentellen Dingen ein großartig verschlungenes Geheimniß von Hypothesen und erhob einen Lärm über die Wichtigkeit dieser gänzlich untergeordneten Betrachtungen, daß die Juden Abr. Geiger, Schreiber, Soloweyczek u. A. wie etwas Selbstverständliches und durch die comparativen Studien wissenschaftlich Festgestelltes die unverschämte Behauptung wagen durften, Christus der Herr habe auch nicht einen einzigen eigenen Gedanken zum Ausdruck gebracht. Es möchte sich daher auch von diesen Erscheinungen aus empfehlen, die Gedanken selbst zum vornehmlichen Gegenstand unserer Bemühungen zu machen und die nicht mehr zu enträthselnden untergeordneten Lokalzwecke oder näheren Veranlassungen mehr als ein Feld zu betrachten, worauf sich die Pharisäer und andere Feinde der Wahrheit tummeln

mögen. Die Gedanken selbst, wie sie durch die Tradition erklärt werden, und bei synoptischen Studien die Beweisführung, daß jene dogmatischen Gedanken in allen Büchern übereinstimmen, — das gibt eine lohnende und ausführbare Arbeit, alles Uebrige ist Nebensache und führt uns selten über Hypothesen hinaus, die im besten Falle gute Wahrscheinlichkeiten, in der Regel aber pure Möglichkeiten sind. Aberle hat eine glänzende Begabung theilweise im Dienst solcher Möglichkeiten verzehrt. Er steckte sich ein Ziel, das unerreichbar ist, und, wäre es erreichbar, auf die Ueberwindung des Widerchristenthums ohne Einfluß sein würde. Seine biblischen Bestrebungen haben große Aehnlichkeit mit den bekannten „Gliederungen" meines verehrten Freundes Dr. Neteler: auf beiden Seiten hochachtbare Gelehrsamkeit, aber zugleich ein Scharfsinn, der zur Spitzfindigkeit wird. Beide unternahmen das gleich Unmögliche, die kleinste Partikel der hh. Bücher mit inneren Gründen so zu beleuchten, daß ersichtlich werde, wie sie nur so und nicht anders sich gestalten, nur hier und nicht sonstwo stehen durfte u. s. w.

Von den Einzelheiten, die mir auffielen, notire ich folgende: Es heißt S. 24, das Synedrium sei nicht göttlicher Einsetzung. Sehen wir von dem Namen ab, so meine ich, daß diese Behörde die Fortsetzung der 70 Aeltesten war, welche auf Gottes Geheiß ausgewählt und mit göttlichem Geist belehnt wurden, 4 M. 11, 16 f.; ich stimme der Ausführung von Drach (De l'harmonie 1, 141 ff.) bei. — Daß Gamaliel, der Lehrer des h. Paulus, der Sohn des Davididen Rabban Simeon, der nach wohlbegründeter allgemeiner Annahme (Drach ib. 146 f.) das Nunc dimittis sprach, bis zum Tode Jude geblieben (S. 149), ist irrig (Drach 1, 147). — Wenn es S. 179 heißt, daß die heidnische Wissenschaft den h. Paulus abstieß und 1 Kor. 1, 26 ff.; 2, 6 ff. als „schroffe Aeußerungen" über jene Wissenschaft bezeichnet werden, so glaubte man wohl mit Unrecht, Aberle habe damit diese Aeußerungen als unrichtige qualificiren wollen (das würde freilich gegen den Satz Papst Clemens' VI. bei Raynaldus a. 1351 sein, ss. auctores in omnibus sine errore scripsisse); denn es liegt doch zu Tage, daß Gründe nöthigen können, die Wahrheit auch in schroffer, scharfer Form zu sagen; nannte doch Christus die Pharisäer gar ein Otterngezücht. Indeß möchte ich aus Act. 17 nicht folgern, daß „die geistige Ausstattung Pauli eine empfindliche Lücke dar-

biete, nämlich den Mangel an Sinn für die Kunst und an richtiger Würdigung derselben". Wenn der Apostel im tiefsten Innern aufgeregt über den Eindruck, den Athen ihm gab, auf die Kunstwerke nur als Götzenbilder blickt und das künstlerische Moment nicht von dem religiösen trennt, so folgt doch nicht, daß er dazu nicht im Stande gewesen wäre; richtiger dürfte man sagen, daß er es nicht wollte, und vielleicht beifügen, daß er schwerlich Amen sagen würde, wenn er einmal zu uns zurückkehrend in christlichen Museen, welche immer sie sein mögen, die classische Sculptur auch in gemeinen Venusbildern conservirt werden sähe. — Um das Johannes-Evangelium in Beziehung zu den Juden in Jabne zu bringen, nimmt A. an, daß diese Juden die Lehre von dem (nicht: der) mêmrâ = λόγος der christlichen Lehre von dem Gottessohn als eine Art Aequivalent entgegensetzen wollten. Ich schweige von der Intention der Jabnienser; sie ist rein hypothetisch. Aber ganz verfehlt ist jedenfalls die Anschauung über den mêmrâ, von dem man weder sagen kann, er sei ein „Aequivalent der Menschwerdung", noch auch, daß er seine „volle Wahrheit durch die Menschwerdung fand" (S. 103). Denn der mêmrâ ist selbst bei den vorchristlichen Juden nichts anderes als die zweite Person Gottes, die abgesehen von der Menschwerdung in voller Wahrheit besteht und zu der christlichen Lehre von dem eigentlichen Gottessohn keinerlei Gegensatz bildet, weil sie mit ihr identisch ist. Ganz willkürlich ist aber die Behauptung, von den Juden und nicht, wie die Väter sagen, von den Häretikern allein sei die Aufstellung ausgegangen, der mêmrâ habe zeitweilig in Jesus gewohnt oder einen Scheinleib angenommen. Ja nicht bloß willkürlich, d. h. ohne positiven äußern oder innern Grund, ist diese Behauptung, sie widerspricht sogar bestimmt dem fanatischen Haß, den das Judenthum gegen Jesus von Anfang hegte. Das wäre jenen Zeloten nicht möglich gewesen, Jesu irgend eine auch noch so flüchtige Verbindung mit dem mêmrâ zuzuschreiben, ihn, den sie in den Evv. wie im Talmud und sonst überall als Genossen Belzebubs ansahen. Auch ist unrichtig, daß „christliche Ideen unverkennbar Einfluß auf die jüdische Dogmatik vom mêmrâ übten". Ich werde später versuchen, in einem besondern Artikel meine Ueberzeugung zu begründen, daß das Geheimniß der h. Trinität von Christus nicht erst kundgemacht, sondern als eine bereits vorhandene, bekannte Wahrheit gelehrt wurde. Hier

genüge vorläufig das Zeugniß eines Vaters, der von hebr. Herkunft war und die Lehren seiner Vorfahren zu genau kannte, als daß sein Ausspruch, die h. Trinität sei immer in Israel gelehrt und geglaubt worden, die Vernachläßigung verdient hätte, der er verfiel. Der h. Epiphanius sagt (ed. Paris. 1622, t. 1, p. 16): *ἐν μοναρχίᾳ ἡ τριὰς ἀεὶ κατηγγέλλετο καὶ ἐπιστεύετο παρ' αὐτοῖς τοῖς ἐξοχωτάτοις αὐτῶν τουτέστι προφήταις καὶ ἡγιασμένοις.* Die Menschwerdung in Jesu war aber den Juden so verhaßt, daß ihre Rabbiner die Mehrpersönlichkeit Gottes immer mehr zurücktreten ließen, bis sie den Meisten ganz abhanden kam und nur mehr ein esoterisches Dasein in den für höchst Wenige zugänglichen Werken der Kabbala bewahrte.

Seitdem von der Kabbala diese und andere den Christen äußerst günstige Lehren weiter bekannt wurden, liest man in rabbinischen Schriften viel Geschimpf auf die Kabbalisten; bis in die kleinsten Pamphlete des Tages habe ich derlei seit einigen Jahren beobachtet. Das ist pure Tendenzschreiberei und man kann nicht genug bedauern, daß sich einige christliche Gelehrte dadurch betrügen ließen. Molitor und Hettinger finden, die Kabbala sei nicht frei von Pantheismus; Haneberg glaubte der Tendenzkritik Landauers, die vortalmudische Entstehung des Sohar sei unmöglich, weil der Talmud nicht davon rede. Auch ist es unzuläßig, die Kabbala als Speculation der Autoren der kabbalistischen Bücher zu verstehen. Die Kabbalisten haben einfach eine Codificirung der überkommenen höhern Lehren des Glaubens vorgenommen. In dieser Weise schrieben Simon ben Jochai und seine Schüler den Sohar, dessen Sprache älter ist als diejenige der Jerusalemer Gemara und darin dem Werk das Siegel seines frühern Ursprungs gibt. Je größer das Interesse gegen die Trinität wurde, desto mehr verhüllten die Rabbiner diese Lehre mit Geheimzeichen. Deshalb genügt zum Verständniß der Kabbala nicht die bloße Philologie, es gehört auch ein kundiger Deuter dazu. Daß der Talmud schweigt, hat einen doppelten Grund. Einmal will er verhüten, daß Bücher, die Christen Günstiges enthalten, auch nur ihrer Existenz nach dem jüdischen Volke bekannt würden. Zweitens aber geht sein eigentlicher Zweck bloß auf die Codificirung der gesetzlichen Tradition, der sog. Halacha, welche die sittliche Satzung enthält; nur gelegentlich bringt er (in der Hagada) doctrinäre Erzählungen, die zur Erläuterung und Empfehlung der Halacha dienen und so per accidens auch Stücke dogmatischer Art darbieten. Die pantheistischen Ausdrücke der Kabbala endlich sind griechischen Philosophen entlehnte, aber nicht in dem Sinne dieser Philosophen gebrauchte Worte, wie schon daraus erhellt, daß in nächster Verbindung damit ganz positive, den Pantheismus ausschließende Ideen auftreten. Vgl. Drach 2, XVI—XXXVI.

S. 86 f. wird die merkwürdige sprachliche Erscheinung ἀπὸ ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος Apok. 1, 4; 4, 8 besprochen. Die Sache scheint mir aber sehr einfach zu sein. Das ἀπὸ c. Gen. wäre mit dem folgenden Nomin. ein unerträglicher Solöcismus, wenn die Nominative nicht eben zusammen die bloße Paraphrase eines indeclinabelen Substantivs sein sollten. Es ist evident, daß das Griechische identisch ist mit ἀπὸ τοῦ Jehova. Drusius bemerkt ganz richtig: „explicatio est nominis tetragrammati“. Die Paraphrase des h. Johannes ist aber nichts anderes als eine alte jüdische Tradition. Denn der Midrasch rabba (ein Werk, das nicht als Schriftcommentar anzusehen ist, sondern als Sammelwerk von Traditionen wie Sohar und Talmud) bemerkt zu dem Ereigniß am brennenden Dornbusch (parascha III zu Exod.): „Sprich zu ihnen: Ich bin, der ich war und ich bin, der ich jetzt bin und ich bin, der ich sein werde“. Aberle scheint gemeint zu haben, daß der h. Johannes zuerst hebräisch dachte und dann ἀπὸ wie min nach semitischem Sprachgebrauch behandelte. Ich kann dies nicht gelten lassen, weil der Apostel genug griechisch konnte, um nicht den Barbaren machen zu müssen, und bin deshalb der Ansicht, daß er die Nominative eben als nom. propr. nahm. Aberle sagt freilich, Johannes habe recht gut gewußt, daß ἀπό den Gen. regiert (vgl. 1, 4 ἀπὸ τῶν ἑπτά), indeß mit Fleiß den Fehler begangen, um seiner Rede das Colorit alttest. Prophetie zu geben. Aber das wäre doch wohl eine kleinliche Spielerei, die ein Lügenschmied von Weissagungen treiben mag, aber ein wirklicher Prophet verschmähen wird. Oder wird die Sache besser, wenn weiter a. a. O. bemerkt wird, nicht subjective Willkür, sondern der Zustand des Apostels als eines ekstatischen Visionärs[1]) habe dieses Verfahren begründet? Es scheint nicht; denn der Apostel schrieb nicht in der Ekstase, sondern nachdem die Vision vorüber war. Es kann daher die Erklärung S. 88, daß „die Vision eine Alterirung der erworbenen

[1]) Prof. Schäfer sagt in einer sonst liebenswürdigen Besprechung meines „Daniel“, er verstehe nicht, wie man (m. Dan. S. 65) die Vision als Vision des Intellectes, der Phantasie, der äußeren Sinne unterscheide. Ich erlaube mir die Bemerkung, daß dies die Lehre des h. Thomas ist. Visio triplex est, sagt er, sc. corporalis, imaginaria et intellectualis, quarum quaelibet potest esse supernaturalis; cf. S. Th. 1, q. 93, 6 ad 4 et 2, 2 q. 174, 1 ad 3 et q. 175, 3 ad 4.

Fähigkeiten mit sich bringt, die im vorliegenden Fall wegen Einmischung heterogener Sprachelemente nur eine Deteriorirung sein konnte", nicht befriedigen, abgesehen davon, daß diese „Einmischung heterogener Sprachtheile" eben der Fragepunkt des Verf. ist und daher ohne petitio principii nicht als Erklärungsgrund desselben auftreten darf. Ich beabsichtige bei Gelegenheit eingehend zu beweisen, daß die Kabbalisten (d. h. nicht Phantasten, wie man es populär oft nimmt, sondern Sammler der Glaubenstraditionen) den Namen Jehova zur Bezeichnung der Ewigkeit in hovä, haja, jihjä auflösten, ferner ein Geheimzeichen der h. Trinität darin aufstellten und endlich nicht Jahwe, sondern Jehova sprachen. Beiläufig sei hier gegen die öfters gehörte Ansicht, die Protestanten hätten die Aussprache Jehova aufgebracht, kurz bemerkt, daß gerade die Protestanten diese Aussprache als „mönchische Erfindung des Petrus Galatinus" verschrieen, wie man aus der Schrift des fanatischen Drusius de Tetragr. sehen kann. Aber keineswegs führte Galatin eine unbegründete Neuerung ein; längst vor ihm finden wir die Aussprache Jehova bei Ficino, Dionys dem Karthäuser, Porchetti und selbst in einem uralten, oft gar dem h. Hieronymus zugelegten Psalmencommentar, desgleichen aber in allen Jahrhunderten bei den Juden.

Ich schließe mit einem Wort über die Apokalypse bezüglich ihrer Totalauffassung. Meine desfallsige Ueberzeugung habe ich bereits mehrfach sonst geäußert, kann aber nicht umhin, derselben auch hier in Kürze zu gedenken, weil ich die Sache für höchst wichtig halte und durch ein sechsjähriges Specialstudium dieses Buches vollkommen vergewissert bin, was die Tradition darüber zu denken vorschreibt. Die Kirchenväter, die mittelalterlichen Theologen und die kath. Exegeten bis zum Ausgang des letzten Jahrhunderts lehren übereinstimmend, daß dieses Buch eine Enthüllung über die Geschichte der Kirche von Christus bis zum Weltgericht ist. Bossuet verließ die Tradition, fand aber außer Calmet nur in Deutschland Anhänger; ihm folgt im Wesentlichen auch Aberle, würde aber schwerlich diese Wahl getroffen haben, wenn ihm auch nur aus den letzten Jahrhunderten die beiden klassischen, vom Standpunkt der Ueberlieferung geschriebenen Arbeiten von De la Chétardie und Walmesley bekannt gewesen wären: das Literaturverzeichniß S. 125 ff. erwähnt dieselben nicht. So unglücklich der Gedanke

Bisping's war, daß erst im 19. Jahrhundert und gar außerhalb der Kirche, von Kliefoth, der rechte Schlüssel zum Verständniß der Apokalypse gefunden und demgemäß alles auf die Periode des Antichrist zu beziehen sei, ebenso unglücklich ist die Vertheilung des Buches auf das heidnische Rom und Antichrist. Es ist schon sonderbar, daß Aberle sagte, das Werk dehne einen Gesichtskreis bis zum letzten Gericht aus (S. 139), trotzdem aber meinte, nur die ersten und letzten Geschicke der Kirche kämen darin vor. Sind wir einmal soweit, als die von den Vätern vertretene „dogmatische Seite" dies zu bekennen, daß eine Geschichtsprophetie vorliege, warum sollen wir uns sträuben, die ganze Ansicht der Väter anzunehmen, daß, wie Daniel von seiner Zeit bis zum Weltgericht an der Folge der Weltreiche den Gang der Geschichte schaute, so Johannes hinwieder von seiner Gegenwart bis zum Ende das Ganze der kirchlichen Entwickelung? Es ist auch unrichtig zu sagen, nur „unglückselige Fata" seien nach der gewöhnlichen kath. Auffassung in dem Buche verzeichnet; im Gegentheil sehen wir unter den Siegeln die Triumphe, unter dem Bild der Posaunen die Kämpfe der Kirche, in den Schalen die Strafen der Feinde, im Millennium die Fesselung Satans im tausendjährigen heil. röm. Reich u. s. w. Ferner ist zu bedenken, daß sich in der That „die Erfüllung mancher Weissagung des Buches nicht nachweisen läßt", wenn die Hauptsache auf das heidnische Rom geht; und doch sollte dieser Nachweis exact geliefert werden, wo es sich um eine so nahe und bekannte Periode handelte, mindestens ebenso exact, als man bei Daniel die Statue C. 2 und die 4 Thiere C. 7 zu erklären vermag. Aberle behauptet zwar, der „Gedankengehalt der Symbole" ließe sich in seinem Sinne deuten; aber er macht keine Anstalten, uns dies auch nur annähernd einleuchtend zu machen, obgleich er der Apokalypse 18 große Seiten widmet; eine kurze, schlagende Erörterung der Symbole in der gewählten Auffassung, würde diesen großen Raum, wenn sie möglich gewesen wäre, nicht bloß vortheilhaft geziert, sondern alle sonstigen Fragen eo ipso miterledigt haben. Aber eine solche Beweisführung ist eben eine Unmöglichkeit; die scharfsinnigste Combination versiegt im Sande, wo sie die kath. Tradition gegen sich hat. Ganz richtig heißt es S. 139, der Ausdruck „in Bälde" umfasse alle Weissagungen des Buches mit Einschluß des Weltgerichtes. Weßhalb aber das

Millennium nicht dazu gehören soll, ist unbegreiflich, da es der Apostel doch nicht ausnimmt und dasselbe nicht jenseits, sondern diesseits des Weltgerichtes setzt. Es ist ferner zu beachten, daß die Apostel durch die wiederholte Lehre von der Nähe des Gerichtes nicht zwar dasselbe als damals schon unmittelbar bevorstehend dachten, wohl aber die auch im Talmud bestätigte Tradition der Juden von den beiläufig 6000 Jahren (2000 tôhû, 2000 positive Satzung von Abraham an, 2000 Messias) für richtig hielten; sodann ließ sich sagen: zwei Drittel sind dahin, nur eins ist noch übrig, das Ende ist also nahe. Hiemit stimmt die Lehre über den κατέχων 2 Thess. 2. Alle Väter erklären in moralischer Einheit[1]), der κατέχων sei das römische Reich, nicht ein Theil, diese oder jene Hälfte desselben, sondern das Reich schlechthin, von dem wir wissen, daß es 1806 aufhörte. Wie Aberle S. 183 sagen konnte, es sei „unmöglich, den κατέχων auch nur mit Wahrscheinlichkeit noch zu deuten", ist Angesichts der Tradition unbegreiflich. Nur ein Citat von Bellarmin, dessen Traditionskenntniß man füglich gelten lassen darf, möge hier Platz haben. Er sagt de Rom. Pontif. lib. 3, cap. 2: wir werden beweisen, daß Antichrist kommt, wenn das röm. Reich aufgehört haben wird, und cap. 5: die griechischen wie die lateinischen Väter sind einstimmig in dieser Lehre (daß der κατέχων das röm. Reich sei). Ich will aber nichts weiter über die Sache sagen. Die Ereignisse werden schon sorgen, daß die Wahrheit sich Bahn bricht, so sehr man auch, aus im Grunde unbegreiflicher Furcht, die Klein'sche Deduction von der Approximation der Sonne und Erde und dem dadurch, wie man conjecturiren möchte, nach Millionen von Jahren erfolgenden Weltbrand sich anzueignen Neigung zeigt.

Prag. Prof. Dr. Aug. Rohling.

---

[1]) Hiemit erledigt sich der Einwurf Dr. Schönfelder's, daß der h. Augustin die Frage nicht entscheide. Zu bemerken ist aber, daß dieser Vater C. D. 20, 19. 2. wenigstens sagt, es sei nicht absurd, den κατέχων vom röm. Reich zu verstehen. Wie ganz anders reden jene zuweilen, die sich auf Aug. berufen möchten! Sie spotten und lachen, der Heilige findet aber kein absurdum!

Das Buch Tobias übersetzt und erklärt von Dr. C. Gutberlet. Münster, Theissing, 1877. V, 355 SS.

Wenn eine regere, den Anforderungen der Gegenwart entsprechende Thätigkeit auf dem Gebiet der alttestamentlichen Exegese überhaupt katholischerseits noththut, so gilt dies in besonders hohem Grade von den sogenannten deuterokanonischen Büchern. Denn während wir in der Vertheidigung der übrigen Bücher die positiven protestantischen Exegeten zu Mitarbeitern haben, sind wir bezüglich dieser ganz auf die eigenen Kräfte angewiesen. Es ist daher sehr erfreulich, daß ein philologisch, philosophisch und theologisch so gut ausgerüsteter Gelehrter, wie Dr. Gutberlet, auf seinen im Jahre 1874 erschienenen ausgezeichneten Kommentar zum Buche der Weisheit nun die Erklärung eines anderen deuterokanonischen Buches hat folgen lassen. In beiden Kommentaren widmet der Verfasser, bei gründlicher Berücksichtigung der sprachlichen und Realien-Erklärung, doch der Entwicklung der in diesen h. Büchern enthaltenen religiösen Ideen mit Recht die größte Aufmerksamkeit und die eingehendsten Erörterungen, welche durch seine außergewöhnliche Vertrautheit mit der Theologie der Vorzeit einen besonders inhaltsreichen, belehrenden und zuverlässigen Charakter erhalten, da die scholastische Methode an klares, logisches Denken gewöhnt und das beste Präservativ gegen verschwommenes Hin- und Herreden ist. Der Inhalt des Buches Tobias gibt ihm vielfache Veranlassung zu solchen, ebenso scharfsinnigen, als erbaulichen Ausführungen. Da uns dieses Buch so anschaulich wie kein anderes den heiligenden Einfluß der alttestamentlichen Offenbarung auf das Familienleben und das religiös-sittliche Verhalten des einzelnen gläubigen Israeliten schildert, so lagen hier vor allem moralische Excurse nahe. Wir verweisen auf die schönen Ausführungen Gutberlet's über die leiblichen Werke der Barmherzigkeit (S. 76—81), den ordo charitatis (89—90), den Satz, daß Almosen von aller Sünde und vom Tode errettet (143—145), die besondere Kraft des Betens, Fastens und Almosengebens (296—300), die Eigenschaften des guten Gebets (108—109), die Verbindung der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit im göttlichen Handeln (112—113), den Stolz als formale Ursache der Sünde (147—148) u. s. w. Recht wohlthuend berührt, gegenüber den höchst bedenklichen Konzessionen selbst katholischer Exegeten, die Entschiedenheit, mit welcher

Gutberlet daran festhält, daß die alttestamentlichen Gläubigen von jeher eine ewige Vergeltung im Jenseits gehofft haben (S. 98—100). Sonst kommen aus der Dogmatik vorzüglich die Aufschlüsse in Betracht, welche das Buch Tobias über die guten, wie die bösen Engel und ihr Verhältniß zu den Menschen gibt. Unser Kommentator erörtert sehr anregend und gründlich mehrere einschlägige Fragen, welche von den älteren Theologen eingehend besprochen wurden, gegenwärtig aber selbst in der Dogmatik meistens übergangen werden; so aus der Angelologie die Intercession der Engel bei Gott (S. 134—136), ihre Bewegung (160—162), die Art der Vereinigung der Engel mit ihrem Erscheinungsleib und die Natur des letzteren (164—172), das Essen der Engelserscheinungen (317—321) und die von dem Areopagiten eingeführte, aber hier entschieden zurückgewiesene Eintheilung der Engel in assistentes und ministrantes (307—312). Daneben seien auch die dämonologischen Untersuchungen über die Art, wie körperliche Substanzen auf böse Geister einwirken können (S. 191—197), und über die Fesselung der Dämonen mit Rücksicht auf ihr Verhältniß zum Ort (225—232) erwähnt. Alle diese Fragen, bei welchen eine Abirrung in das Willkürliche, Phantastische so nahe liegt, werden in sehr solider und überzeugender Weise aus Schrift und Tradition, der ratio theologica und den gesicherten Thatsachen der Mystik beantwortet.

Ein großer Vorzug des Gutberlet'schen Kommentars vor allen anderen liegt darin, daß er zum erstenmal den jetzt im Codex Sinaiticus vorliegenden vollständigsten griechischen Text, aus welchem auch die vorhieronymianische lateinische Uebersetzung geflossen ist, benützt hat. Die textkritischen Arbeiten Fritzsche's waren an den folgenschweren Irrthümern gescheitert, daß er statt dreier nur zwei griechische Textrecensionen unterschied, und daß er den kürzesten griechischen Text für das Original des Buches Tobias, folglich die längeren griechischen Texte nicht für getreuere Reproduktionen eines semitischen Originals, sondern für bloße willkürliche Ausschmückungen und Erweiterungen müßiger Abschreiber hielt, — ein warnendes Beispiel, wie ein im letzten Grunde auf konfessioneller Befangenheit[1])

[1]) So nennen wir natürlich nur die Unterordnung unter eine willkürliche, menschliche Autorität, während die Unterwerfung unter die von Gott

beruhendes Vorurtheil eine ganze Untersuchung von vornherein unfruchtbar und irreführend machen kann. Gutberlet geht dagegen von den richtigen Grundsätzen in der Textkritik des Buches Tobias aus, indem er einen hebräischen Urtext annimmt, welcher einerseits allen drei griechischen Recensionen, andererseits dem chaldäischen Original der Vulgata als Vorlage gedient habe, und welchen der Text des Codex Sinaiticus verhältnißmäßig am genauesten wiedergebe. Zu ergänzen wäre hier nur, daß der mittlere griechische Text, wie ich im vorigen Hefte dieser Zeitschr., S. 218, nachgewiesen habe, in einer Italahandschrift schon von Kap. 5, V. 9 an vorliegt, und daß der hebräische Text Sebastian Münster's nicht aus der längsten griechischen Recension, sondern aus der chaldäischen Uebersetzung geflossen ist[1]), was freilich der Verfasser unmöglich ahnen konnte, da sein Kommentar vor der Wiederauffindung des chaldäischen Tobias erschienen ist. Uebrigens kann man bestimmt voraussagen, daß diese Entdeckung die kritischen Resultate Gutberlet's im vollsten Maße bestätigen wird, da die große Aehnlichkeit des chaldäischen Textes mit dem des Sinaitikus schon jetzt feststeht. Es war also sehr zweckmäßig, daß Dr. Gutberlet seiner Uebersetzung der Vulgata eine Parallelkolumne mit der Uebersetzung der sinaitischen Handschrift beigefügt und letztere auch in der Erklärung stets sorgfältig berücksichtigt hat. Ist doch dieser Text, welchen vor Einführung der Vulgata auch die lateinische Kirche benützte, schon durch seine größere Ausführlichkeit gleichsam ein fortlaufender Kommentar zu der in Nebendingen oft fast einem Auszug gleichzuachtenden Vulgata; abgesehen davon, daß er manche Versehen der letzteren und des gewöhnlichen griech. Textes berichtigt. Daher konnten in dem vorliegenden Kommentar, dem ersten, welcher die

---

eingesetzte, unfehlbare und als solche nachweisbare kirchliche Autorität von der Vernunft selbst gefordert wird.

[1]) Hiergegen könnte man einwenden, daß dem Ἀσιήλ der griechischen Texte in Kap. 1, V. 1, welcher sicher Jachçiêl, der älteste Sohn Nephthali's ist, beim Hebräer Münster's ʿAsâêl entspricht, was sich nur aus einem Mißverständniß der griechischen Namensform erklären läßt. Aber dies ʿAsâêl ist sicher die Interpolation eines späteren Abschreibers, welcher eine griech. oder lat. Handschrift verglich, während das ursprüngliche Jachçiêl noch, wenngleich corrumpirt, in dem folgenden Nenathiêl erhalten ist.

sinaitische Handschrift zur Erklärung heranzieht, auch manche aus Fehlern der bisherigen Texte entstandene Schwierigkeiten und Einwendungen gegen die Glaubwürdigkeit des Buches Tobias zum erstenmal befriedigend gelöst werden. So wird (S. 117—119. 200) aus dem Sinaitikus schlagend nachgewiesen, wie alle die Verwechselungen zwischen Rages und Ekbatana, welche den früheren Exegeten so viele unnöthige harmonistische Mühe machten, einfach durch Abschreibefehler entstanden sind. Zu K. 6, V. 2 belehrt uns dieselbe Handschrift, daß der Fisch nicht den Tobias verschlingen wollte, sondern nur nach seinem Fuße schnappte. In Kap. 2, V. 10; 3, 8 (Vulg. 9); 10, 5 (Vg. 4); 13, 6 bringt sie Sinn in bisher unklare Stellen. K. 14, V. 4 (Vg. 6) begründet sie die Zuversicht des sterbenden Tobias auf den bevorstehenden Untergang Ninive's mit der Weissagung Nahum's statt mit der hier gar nicht passenden des Jonas. In K. 14, V. 10 (vgl. auch K. 11, V. 17, Vg. 21) gibt sie den richtigen Namen Nadab statt der zur Bekämpfung des geschichtlichen Charakters unseres Buches benützten falschen Lesart Aman im gewöhnlichen griechischen Texte. Im letzten Verse des griechischen Textes nennt sie als Zerstörer Ninive's statt des Nabuchodonosor nnd Assuerus nur den medischen König Achiacharos, worin Dr. Gutberlet mit Recht eine Korruption aus Kyaxares[1]) findet.

Auch abgesehen von den neuen Gesichtspunkten, welche Dr. Gutberlet der Exegese aus dem Codex Sinaiticus eröffnet, enthält sein Kommentar viele werthvolle Bereicherungen der bisherigen Forschung. Unter anderem seien hier die gründlichen Untersuchungen über die verschiedenen Zehnten (S. 63—66) und über die Verunreinigung durch Leichenberührung (S. 87—89) erwähnt. Auf S. 181—183 wird der dunkle Ausdruck des griechischen

[1]) Ueber die wahrscheinliche Ableitung dieses Königsnamens (persisch Uwakschatara, medisch Wakistarra) aus dem turanischen Idiom der Meder vgl. die genialen Kombinationen Oppert's in der ZDMG. 1876, S. 4. Jedenfalls faßten die Perser in ihrer arischen Umdeutung des Namens den ersten Bestandtheil als den Possessivstamm uva (Zend hva oder qha) auf, welcher auch in der ursprünglicheren Form chva ausgesprochen wurde. So erklärt sich das Kappa in Kyaxares und das erste Chi in Achiacharos (das zweite Chi ist Schreibfehler für Xi). Vgl. Ἀραχωσία altpers. harauvati aus harachvati (Zend haraqhaiti).

Textes V, 18 (Vulg. 24) zum erstenmal richtig erklärt: „Geld möge nicht höher geachtet werden, als Geld eben werth ist“ [1]).

Ebenso sehr, wie durch wissenschaftliche Tüchtigkeit zeichnet sich der Kommentar durch streng kirchliche Gesinnung aus. Die Thatsache der verschiedenen Textgestaltungen des Buches Tobias wird hier mit der zuverläßigen, unverfälschten Bewahrung der h. Schriften und mit der Authenticität der Vulgata in besten Einklang gebracht. Auch vertheidigt unser Kommentator gegen liberalisirende Theologen, wie Jahn, Dereser, Movers, entschieden die geschichtliche Wahrheit der im Buche erzählten Begebenheiten und ist, wegen des Gebrauchs der ersten Person in den beiden Anfangskapiteln und des Befehls zum Aufschreiben (K. 12, V. 20), geneigt, Tobi und dessen Sohn Tobias für die Verfasser zu halten. Sehr wohlthuend berührt der Ton inniger Frömmigkeit, welcher den ganzen Kommentar durchdringt und ihn zu einer wahrhaft erbauenden Lectüre macht.

Gegenüber den Vorzügen des Gutberlet'schen Kommentars kommen die kleinen Ausstellungen, die wir zu machen hätten, kaum in Betracht. Vor allem möchten wir uns gegen die reservirte Haltung erklären, welche unser Kommentator gegenüber den Resultaten der assyrischen Keilschriftforschung einhält und in der Vorrede auch principiell ausspricht. Diese ablehnende Haltung war zwar noch vor sechs Jahren, ehe es der Energie Schrader's gelang, die Assyriologie hoffähig zu machen, in Deutschland ganz allgemein verbreitet. Aber jetzt bestreiten doch nur noch Wenige, daß die Entzifferung der Keilzeichen und die Feststellung der assyrischen Geschichte aus den einheimischen Dokumenten im Ganzen gelungen ist, wenn auch namentlich bezüglich der Deutung der ideographisch geschriebenen Eigennamen im Einzelnen noch manche Schwierigkeiten zurückbleiben. Bei dem Buche Tobias hat das Festhalten an der Skepsis noch den besonderen Nachtheil, daß dadurch ein schöner Beweis für dessen geschichtliche Zuverläßigkeit wegfällt. Dr Gutberlet betrachtet es nämlich als selbstverständlich, daß der in den

[1]) Für die folgenden Worte ließe sich neben der sehr passenden Uebersetzung Gutberlet's „sondern es möge gegen unseren Sohn wie Kehricht angesehen werden“ noch eine andere, ebenso mögliche vorschlagen „sondern es möge unserem Sohn zum Opfer gebracht, um seinetwillen aufgegeben werden“.

griechischen Texten genannte König Enemessar, der Vater und Vorgänger des Sennacherib, mit Salmanasar identisch sei. Dagegen lehren uns die assyrischen Archontenverzeichnisse, daß Salmanasar vom Jahre 727 bis 722 v. Chr. regierte, alsdann Sargon, wahrscheinlich ein Emporkömmling, von 721 bis 704, hierauf Sennacherib, der Sohn Sargon's, bis 680, endlich von da an Sennacherib's Sohn Asarhaddon. Der Verfasser des Buches Tobias erweist sich also gerade dadurch als einen Zeitgenossen der von ihm erzählten Begebenheiten, daß er den Sennacherib, trotz des scheinbaren Widerspruchs mit den Büchern der Könige, als Sohn und Nachfolger nicht des Salmanasar, sondern eines anderen Königs Enemessar bezeichnet und diesem Enemessar auch die Exilirung der Israeliten zuschreibt. Enemessar ist demnach nicht Salmanasar, sondern Sargon[1]), mögen nun beide Namen, nach unserer Vermuthung im vorigen Hefte dieser Zeitschrift, mit einander identisch sein, oder Sargon („legitimer König") nur den Regierungsnamen, Enemessar Anum-âsir („Anu ist gütig") aber den Privatnamen dieses Königs wiedergeben, wie Oppert annimmt. — Auf S. 75 hätte demnach auch die Oppert'sche Berechnung der Regierungszeit Sennacherib's als die einzig mögliche angegeben, nicht aber daneben noch eine andere zur Auswahl gestellt werden sollen.

Außerdem wären noch folgende Bemerkungen zu notiren. Zu S. 3: Bloße willkürliche Anhängung eines t am Schlusse hebräischer Worte kommt in der griechischen Transscription nicht vor; die angeführten Formen sind Feminina, denen ein t ursprünglich zustand. Zu S. 43 und 122: Neben der sehr wahrscheinlichen Ableitung des Namens Asmodäus aus dem Hebräischen hat doch auch die aus dem Persischen viel für sich. Die Verbindung des Namens aêschma mit daêva (Teufel) findet sich wenigstens in den späteren Schriften der Parsen, Bedeutung und Laute stimmen vortrefflich, so daß der sel. Windischmann in seinen „Zoroastrischen

---

[1]) Die auf S. 59 angeführte Vermuthung Rawlinson's, Sargon sei ein anderer Name für Salmanasar, stammt aus der Zeit vor Auffindung der Archontenlisten, und ist von diesem Forscher längst aufgegeben. Allerdings hat kürzlich Herr Dr. Neteler (Lit. Hdw. 1877, Nr. 202) diese Identification mit scharfsinnigen, aber meines Erachtens unhaltbaren Argumenten erneuert.

Studien" sich unbedenklich für die Ableitung des Namens Asmodäus aus Aeschmadaeva entschied. Die dogmatische Unverfänglichkeit dieser Annahme erkennt auch Gutberlet an, vgl. S. 120: „Da im Geisterreiche keine Namen nach unserer Art als accidentale Unterscheidungsmerkmale der Individuen nothwendig sind, weil Gott und die geschaffenen Geister die eigenthümlichen Individuationsprincipien kennen, so kann es der Offenbarung Gottes an die Menschen gleichgiltig sein, durch welches Merkmal sich dieselben irgend einen Engel oder Teufel vorführen, und sie kann sich bei ihren Mittheilungen über dieselben einfach an den schon herkömmlichen Namen anlehnen". — Zu S. 59: Die von Haneberg erwähnte Unterschrift einer angeblich uralten Synagogenrolle, welche die Wohnorte der exilirten Israeliten in den äußersten Osten verlegt, ist jetzt als eine Fälschung des Karaiten Firkowitsch entlarvt. — Die Angabe des vatikan. Italacodex in K. 1, V. 22, daß Achikar auch mit dem König verwandt war, halte ich nicht mit Gutberlet (S. 84) für die ursprüngliche Lesart, sondern für eine falsche Uebersetzung. Einen so wichtigen Umstand hätte dieser ausführlichste Text jedenfalls deutlicher bezeichnet. — Zu S. 173: Daß Ecbatanis in der Itala als Nominativ vorkomme, ist ein Mißverständniß. — Ebenda wäre wohl zu bemerken gewesen, daß die Texte in V, 6 (Vulg. 8) fehlerhaft sein müssen, weil Ekbatana in Wirklichkeit höher lag, als Rages. — Auf S. 256 steht sonderbarerweise, Fritzsche, dem doch nur das erste Kapitel des sinaitischen Tobiastextes vorlag, habe in Kap. 9, V. 6 eine Lesart desselben zu emendiren gesucht.

Auf die Korrektur der Druckfehler hätte wohl noch etwas mehr Sorgfalt verwendet werden können. Die deutschen kann der Leser leicht selbst korrigiren, wenngleich S. 157, Z. 9 das überflüssige nicht, S. 162, Z. 15 demnach statt dennoch, S. 209, Z. 5 nicht statt noch, S. 255, Z. 13. 14 Tobi statt Tobias, S. 283, Z. 2 v. u. Amon statt Aman, S. 350, Z. 7 v. o. 550 statt 650 schon etwas mehr Aufmerksamkeit zu ihrer Entdeckung erfordern. Störender sind Druckfehler in griechischen oder hebräischen Worten (S. 73 lies Ῥάγεια oder Ῥάγη statt Ῥάγες, S. 145 miqvâ). Die persischen Druckfehler seien hier alle aufgeführt, da ihnen gegenüber viele Leser keine Remedur ausüben können. Man korrigire also auf S. 44, Z. 6 Açtovidotu, Z. 15 Dahaka und Demavend, Z. 18 Ajidahaka (wobei zu bemerken wäre, daß j hier nach französischer Weise ausgesprochen werden muß), S. 45, Z. 6 v. u. Daevas, S. 121, Z. 13 azmûden,

S. 48, Z. 5. 6 Mazenderan. In Çraoscha S. 45, Z. 12 v. u. und Miçvâna S. 49, Z. 17 hat der Setzer die Cedille vergessen.

Aus momentaner Unachtsamkeit entstandene Schreibfehler finden sich wohl S. 62, Z. 16 Gr. B statt Gr. A, sowie in dem Gebrauch von Enemassar statt Enemessar und des Verbums bêrêkh „segnen" in der Konjugation Kal. Leicht irreführen kann es auch, daß der Verfasser in der Einleitung die Ausdrücke Itala A, B, C im Sinne von Reusch braucht (wonach B die vatikanische Handschrift, C den Text im Speculum bedeutet), während er im Kommentar meistens die abweichendste Handschrift des gewöhnlichen Italatextes A als Itala B (S. 175. 188), die vatikanische Handschrift, also[1]) It. B, aber als It. C bezeichnet (S. 84. 103. 173. 175. 188).

Diese Bemerkungen streifen vielleicht an Kleinigkeitskrämerei, aber an einem so vortrefflichen Werke fallen auch solche geringfügige Unebenheiten eher auf. Noch sei bemerkt, daß die uns so eben zukommende Ausgabe des chald. Tobias unsere Voraussetzung auf S. 380 vollkommen bestätigt. Wir schließen mit dem Ausdrucke unserer Ueberzeugung, daß Dr. Gutberlet den besten Kommentar zum Buche Tobias verfaßt hat, und mit dem Wunsche, ihm auf dem Gebiete der Exegese bald wieder zu begegnen.

Innsbruck. Bickell.

Handbuch der Pastoral-Theologie. Bearbeitet von P. Ignaz Schüch, Kapitular des Benediktinerstiftes Kremsmünster. Dritte vermehrte und verbesserte Auflage. Linz, M. Quirein 1876. SS. XX, 905.

Der reiche Inhalt dieses Werkes zerfällt außer einer allgemeinen Einleitung über Pastoraltheologie und einem Anhange über die Verwaltung des Kirchengutes in zwei Haupttheile, deren erster von der Person des Hirten, der zweite von der Verwaltung des Hirtenamtes handelt. Beide Theile sind mit großer Sorgfalt bis in's Einzelne gegliedert und dem Zwecke entsprechend disponirt. In drei Hauptstücken spricht der Verfasser im 1. Theile von der natürlichen und sakramentalen Befähigung des Seelsorgers und von der kirchlichen Bevollmächtigung desselben durch die missio

[1]) Dieses Also ist vom Standpunkte Reusch's, des Urhebers jener Nomenklatur, aus zu verstehen, in Wirklichkeit aber nur theilweise richtig. Denn die vatikanische Handschrift gibt nur bis K. zu 5, V. 8 den Text It. B, während sie von V, 9 bis VI, 11, wo sie in die Vulgata übergeht, eine ganz andere, nicht aus Graec. B, sondern aus Graec. C geflossene Uebersetzung bietet.

canonica; und in drei Büchern handelt er im 2. Theile von der Verwaltung des Lehramtes, des Priesteramtes und des königlichen Amtes oder des Hirtenamtes im engeren Sinne.

Soll ich nach dieser kurzen Angabe des Inhaltes meine Ansicht über den Werth des Werkes im Allgemeinen aussprechen, so kann ich nur dem Urtheile aller Fachmänner und praktischen Seelsorger, welches, soweit es mir bekannt geworden, durchweg äußerst günstig lautet, rückhaltslos und aus voller Ueberzeugung beipflichten. Es ist in Wahrheit eine sehr gründliche und verdienstvolle Arbeit; zugleich klar, bündig und reichhaltig, Eigenschaften, die sich sehr schwer vereinigen lassen. Eine höchst angenehme Frische, ein durchaus kirchlicher Geist, ja manchmal sogar eine gewisse Salbung durchweht das Ganze und wirkt auf den Leser äußerst wohlthuend. Wie ein kluger Hausvater hat der Verfasser Altes und Neues aus seinem Schatze hervorgebracht; er hatte nur den allgemeinen Nutzen vor Augen und verwendete alles Gute, was er irgendwo fand, auch auf die Gefahr hin, bei manchen Gelehrten nicht mehr als ganz originell zu erscheinen. Wenn ich einzelne Parthien bezeichnen sollte, die mich ganz besonders angesprochen haben, so wären es das I. Hauptstück über die natürliche Befähigung des Seelsorgers; die Gründe für die öftere Communion der Kinder (S. 275); nur hätte bemerkt werden können, daß man in praxi ernstlicher auf größere Frequenz hinarbeiten soll, als es gar oft der Fall ist; die Belehrungen für die Hebammen (S. 593 ff.) und die ganze Krankenseelsorge (S. 810—819). In zahlreichen Anmerkungen werden oft sehr wichtige Gegenstände behandelt und die neuesten Entscheidungen des hl. Stuhles angeführt. Nun erlaube ich mir noch Einiges zu bemerken, worin ich nicht ganz mit dem Verfasser übereinstimme.

S. 42. Die wörtlich aus Amberger angeführte Stelle, wornach „die Tonsur den durch die Sünde verlornen priesterlichen Charakter durch außerordentliche Gnadenakte wieder zurückgibt.“ — klingt zwar sehr geistreich, läßt sich aber theologisch wohl nicht erweisen.

S. 54 heißt es nach Amberger: „Durch die vorausgegangene Händeauflegung mit Gebet wird der priesterliche unauslöschliche Charakter eingedrückt und die Befähigung mitgetheilt, das Amt des Priesters giltig zu verwalten. Eingesenkt ist die Wurzel des Priesterthums. Aus dieser Wurzel sprossen drei Zweige auf, nämlich

a) die Kraft zu segnen, b) die Kraft zu opfern, und c) die Kraft Sünden nachzulassen; und diese Kraft (Gewalt und Gnade in sich fassend) wird sofort noch im Einzelnen dem Priester übertragen". Hier tritt die Gewalt zu segnen als eine der Gewalt zu opfern und Sünden nachzulassen — coordinirte, unmittelbar aus dem priesterlichen Charakter fließende Gewalt auf. Dies ist ganz neu, und den hh. Vätern und Theologen unbekannt gewesen; selbstverständlich läßt sich aus der hl. Schrift noch weniger dafür beibringen. Auch ist nicht ersichtlich, wie eine Gewalt, die dem Wesen nach schon gegeben worden ist, so daß sie giltig ausgeübt werden könnte, später nochmals übertragen werden könne. Wenn ich schon die Gewalt besitze, giltig zu opfern und Sünden nachzulassen, so kann wohl nicht mehr von einer Uebertragung, sondern nur noch von einer Bestätigung dieser übertragenen Gewalt die Rede sein. — Ferner kann ich es nicht billigen, daß diese Ansicht der Theologen, das Wesen der Priesterweihe bestehe in der zweiten Handauflegung und dem sie begleitenden Gebete, als allein berechtigt hingestellt werde; und dies um so weniger, als es sich hier um die Giltigkeit eines so wichtigen Sakramentes handelt. Da dürfen die andern Ansichten, welche die Giltigkeit des Sakramentes in der Darreichung der Instrumente oder in der porrectio instrumentorum und der letzten Handauflegung zugleich verlegen, nicht unberücksichtigt bleiben.

S. 55. „Eine moralische Unmöglichkeit, das Brevier zu beten, ist vorhanden, wenn die Pflicht der Recitation mit höhern Pflichten collidirt. Z. B. bei Predigern, Beichtvätern, vorausgesetzt, daß die Predigt nicht ohne Aergerniß unterlassen werden kann, und das Beichthören den ganzen Tag hindurch währt, bei Krankenpflegern, bei denen, welche Sterbenden beizustehen haben". So allgemein ausgesprochen möchte ich dies nicht unterschreiben. Es wird z. B. wohl sehr selten der Fall sein, daß ein Prediger nicht die Vorbereitung so frühzeitig beginnen könnte oder wenigstens nach der Predigt so viel Zeit und Kraft erübrigte, um der Pflicht des Brevierbetens Genüge zu leisten, es müßte denn sein, daß er mehrere Predigten bald nach einander zu halten hätte. Aehnlich verhält es sich mit den andern von dem Verf. angeführten Fällen.

S. 591, Anmerk. 3 wird mit Berufung auf eine Abhandlung von Dr. Sprinzl in der Linzer Quartalschrift (1869, S. 16—30) behauptet: „In Oesterreich ist auf das Verlangen jüdischer Eltern

ihre unmündigen Kinder zu taufen, nicht einzugehen, weil der Staat die christliche Erziehung nicht garantirt, auch wenn Reverse ausgestellt wären, und die private Garantie der Eltern, wenn sie sich nicht selbst wollen taufen lassen, nicht hinreichend ist". Aus dem, was Canonicus Dr. Müller in einem trefflichen Aufsatze in derselben Quartalschr. (1877, Heft IV) über den nämlichen Gegenstand ausgeführt hat, zu schließen, wäre er ganz entgegengesetzter Ansicht; und ich stimme ihm vollkommen bei. Auch bei den gemischten Ehen muß jure divino die katholische Kindererziehung sichergestellt werden; und doch genügt dazu nach der allgemeinen Praxis ein vertragsmäßiges Versprechen der Brautleute, wiewohl dies später in Oesterreich wieder aufgelöst werden kann. Und im Zweifel muß man sich für die Taufe des Kindes entscheiden.

S. 613. „Sollte der Kranke statt zu beichten, erklären, daß er den Seelsorger blos des äußern Anstandes halber habe kommen lassen, so tritt zwar kein Beichtsiegel ein; jedoch ist der Beichtvater wegen des natürlichen Geheimnisses und wegen des zu befürchtenden Aergernisses zur Verschwiegenheit verbunden. Kann man also einen solchen Kranken nicht zur Verzichtleistung auf die Sakramente bewegen, so gebrauche man die Vorsicht, daß man ihn beim Eintritte der Hausleute frägt, ob er jetzt die hl. Sterbsakramente empfangen wolle; und bejaht er diese Frage, so reiche man ihm dieselben, weil er sie auf diese Art öffentlich begehrt. (Nach Hayker, prakt. Anleit. zur Seelsorge, S. 226)." Diese Lösung des casus, der leider in unsern Tagen öfter vorkommen kann, will mir durchaus nicht einleuchten. Es mögen Gründe vorhanden ein, die Verweigerung der Sakramente zu verheimlichen, um den Renitenten später doch noch kirchlich begraben zu können; aber daß der Seelsorger in casu befugt, ja verpflichtet sei, ihm die Sterbsakramente (Viat. und Extr. Unctio) zu reichen, sehe ich nicht ein. Aus dem natürlichen Geheimnisse ergibt sich diese Verpflichtung keineswegs. Ist denn dasselbe in allen Fällen, wie das Beichtsiegel bindend? Gibt es nicht viele Fälle, wo es erlaubt ist unbekannte Fehler des Nächsten aufzudecken? Von derlei Leuten ist es in der Regel ohnehin längst schon bekannt, daß sie ihren Christenpflichten seit Jahren nicht mehr nachgekommen sind, und der Priester unterläßt blos, die Bekehrung, die nicht stattgefunden, durch Wort und That zu bestätigen. So sehr auch dem Seelsorger

der gute Ruf seiner Untergebenen am Herzen liegen muß, seine Hauptpflicht ist doch immer die Sorge für das Heil ihrer Seelen. Wie verhält es sich aber mit dieser, wenn er durch sein Schweigen die Angehörigen des Kranken oder Andere hindert, weitere Schritte zu thun und für die Rettung des Gefährdeten durch eifriges Gebet sich zu verwenden, oder wenigstens ihn selbst mit zwei Sakrilegien mehr in die Ewigkeit schickt? Von einem Amtsgeheimnisse kann in unserem Falle selbstverständlich nicht die Rede sein, da der Kranke jede seelsorgliche Hilfe ablehnt und das Amt des Seelsorgers nur zur Deckung seiner Verkommenheit mißbraucht. Aber das Aergerniß? Ist dieses vielleicht geringer, wenn der wahre Sachverhalt, wie es leicht geschehen kann, am Ende doch bekannt wird? Die Scheinbekehrung, womit manche nach einem anstößigen Lebenswandel zuletzt auf leichte Weise sich abfinden, dient überhaupt gewiß nie zur Erbauung, wenn sie auch das h. Bußsakrament wirklich empfangen. Man könnte vielleicht sagen, der Priester sei verpflichtet, dem Sterbenden das Viaticum zu reichen, weil er es öffentlich verlangt. Allein dies gilt nur von geheimen Sündern. Wer auf dem Sterbebette die Sakramente zurückweist, ist in der Regel wenigstens den Näherstehenden als solcher bekannt, der die Christenpflichten vernachlässiget hat; es ist also nothwendig, daß auch seine Bekehrung constatirt sei.

S. 626 bespricht der Verf. (nach dem Münst. Pastbl. 1866, Nr. 6, S. 67. Nr. 10, S. 117) das Verhalten der Feldgeistlichen im Kriege vor dem Beginne des Kampfes und meint, es werde wohl kaum je möglich sein, daß die in Schlachtordnung aufgestellten Soldaten ein peccatum in specie anklagen. Mir scheint es möglich und weil möglich, auch nothwendig. Der Feldpater könnte nämlich einige Sünden nennen und die Soldaten auffordern, daß sie sich alle insgesammt zugleich darüber anklagen. Z. B.: Ihr klagt euch an, in soweit ihr schuldig seid, über alle eure Sünden gegen die Liebe, Geduld, Sanftmuth, gegen das 4te (u. 6te) Gebot? Nicht wahr? Sagt alle laut: ja. Busenbaum sagt beim h. Alph. Lig. VI. n. 486: Si immineat conflictus, vel sit multitudo moribundorum e. g. in naufragio nec possent omnes audiri, (sufficit integritas formalis). In quo casu possent etiam omnes simul dicto uno peccato quod minus infamat (vel etiam secundum quosdam, si aliter fieri non possit, dicendo in

genere, se esse peccatores) absolvi. Und dies ist die allgemeine Ansicht der alten Theologen. Sie behaupten nämlich, die Soldaten seien verpflichtet, ein peccatum in specie anzuklagen, nur wenn dies durchaus nicht möglich ist, könne sich der Priester mit dem peccatum in genere begnügen. Sie setzen also voraus, daß dies für gewöhnlich möglich sei, resp. fassen die Unmöglichkeit viel strenger auf als der Verfasser und sein Gewährsmann im M. Pb. Es handelt sich hier eben um die Giltigkeit des Bußsakramentes, und somit um das ewige Heil unzähliger Seelen; da muß man materia certa wählen, wenn es anders irgendwie möglich ist; das peccatum in genere ist auch im Nothfalle keine materia certa, sondern nur probabilis, wie dies die allgemeine wohlbegründete Lehre der Theologen beweist.

S. 629. „Die Sünden, welche gebeichtet und giltig nachgelassen wurden, jedoch von einem Priester, der nur wegen eines Nothfalles Jurisdiktion darüber hatte, müssen noch einmal gebeichtet werden". Diese Behauptung läßt sich wohl durch nichts rechtfertigen; außer sie bezöge sich nur auf die etwa damit verbundenen Censuren.

S. 675. „Es ist zu empfehlen, daß man bei Jubiläen, Missionen, gefährlichen Zeiten, vor der Trauung auch bekannte Personen in Liebe und Vorsicht um die Beschaffenheit ihrer frühern Beichten fragt". Ich würde sie alle gleich dringend einladen, eine Generalbeicht zu machen. Die vorläufigen Befragungen führen meistens zu keinem genügenden Resultat, wie man sich leicht überzeugen kann, wenn man dann die Generalbeicht selbst aufnimmt; auch möchte ich mich bei nicht nothwendigen Generalbeichten nicht damit begnügen, den Seelenzustand des Pönitenten nur im Allgemeinen zu erkennen, weil unvollständige Generalbeichten der Erfahrung gemäß die Pönitenten nur unruhig machen.

Was der Verfasser S. 749 mit andern Auktoren über die Sakramentalien sagt, will mir nicht alles einleuchten; z. B. daß „der nächste und hauptsächlichste Zweck der Sakr. die Reinigung und Heiligung der Natur sei; daß sie auch der unfreien Natur Gnaden und Wohlthaten mittheilen; daß sie durch ihre inneren aus den Verdiensten Jesu Christi fließenden Kräfte und so durch sich selbst ex opere operato unfehlbar unabhängig von der Person des Spenders und Empfängers wirken" 2c. Ich möchte lieber mit

den alten bewährten Theologen der Schule das Hauptgewicht darauf legen, daß der Priester im Namen und als Stellvertreter der Kirche, der allzeit Gott wohlgefälligen Braut, bei der confectio Sacramentalium nach der Vorschrift derselben Kirche betet, daß die von der Kirche intendirten Wirkungen, Wohlthaten und Gnaden jenen Menschen unmittelbar oder mittelbar zukommen, die sie mit gläubigem Herzen gebrauchen oder für die sie gebraucht werden.

Was S. 849 f. von der Einmischung des Seelsorgers in die Standeswahl seiner Pfarrgenossen gesagt wird, ist im Allgemeinen richtig; ich glaube aber, daß der Seelsorger unter strenger Verantwortung verpflichtet ist, nach Möglichkeit unmittelbar oder mittelbar seinen Pfarrkindern bei der Standeswahl behilflich zu sein, da von derselben ganz vorzüglich das zeitliche und ewige Heil abhängt.

S. 851. „Wird der Seelsorger über die Wahl des Ehestandes befragt, so beschränke er seinen Einfluß auf die Belehrung über die nothwendigen Bedingungen zum Ehestande, über Absichten und Motive der Wahl; er schlage keine Person vor, und rathe auch keine ab. Das Ehestiften hat oft schlimme Folgen und ist des Priesters ganz und gar unwürdig". Der Verfasser hat Mißbräuche vor Augen, die sehr selten vorkommen. Ich möchte lieber Mißbräuche rügen und so scharf als möglich rügen, die leider sehr allgemein sind und als solche gar nicht erkannt werden. Wie viele Eltern gibt es nicht, die da glauben, es hänge ganz von ihrer Willkür ab, ob und wann sie ihren Kindern den Ehestand erlauben sollen, oder wenigstens keine Opfer bringen zu dürfen meinen, um ihnen denselben zu ermöglichen? Wie Vielen wäre der Ehestand dringend anzurathen oder auch zur strengen Gewissenspflicht zu machen, und sie unterlassen oder verschieben ihn aus relativ geringfügigen Gründen? Unterdessen geschehen Millionen Todsünden, gehen zahllose Seelen zu Grunde; und der Seelenhirt glaubt, das gehe ihn nichts an! Ist ja doch der Ehestand gegen Gewohnheits- oder Gelegenheits-Sünden in remedium concupiscentiae eingesetzt worden; und tausendmal besser ist es für die Betreffenden und ihre Nachkommenschaft, wenn er als Präservativmittel, als wenn er als Heilmittel angewendet wird.

Endlich ist an einigen Stellen der Ausdruck nicht sorgfältig genug gewählt und kann möglicherweise zu Mißverständnissen Anlaß

geben. So scheint mir S. 299 die Nothwendigkeit des äußeren Cultus in dieser Allgemeinheit in einzelnen Sätzen zu scharf betont; wann und wie (S. 301) das hl. Lied von Christus angeordnet sei, ist mir nicht bekannt; S. 427 möchte ich lieber sagen: „Ein Pfarrer, der nicht nüchtern ist, dürfte an hohen Festtagen u. s. w. celebriren, wenn es sonst allgemeine Unzufriedenheit und Anlaß zu vielen Aergernissen geben würde". Denn nicht immer ist das der Fall. Ebenso würde ich S. 589, Anmerk. 2 lieber sagen: „Kinder, welche dem Anscheine nach todt zur Welt kommen, müssen (nicht: können) bedingnißweise getauft werden, wenn nicht sichere Anzeichen des Todes vorhanden sind" und hinzufügen: ein sicheres Anzeichen des Todes ist nur die eingetretene Verwesung. Unter den Erfordernissen zum würdigen Empfang der hl. Communion (S. 611 ff.) werden neben jenen, deren Mangel eine unwürdige Communion zur Folge hat, ohne Unterscheidung auch solche aufgeführt, bei welchen das nicht der Fall ist. S. 632 dürfte es deutlicher heißen, „die Beicht ist Pflicht bei wahrscheinlicher Todesgefahr, z. B. vor einer gefährlichen Operation oder Entbindung".

Ich hoffe, diese wenigen Ausstellungen werden bei einem billigen Leser dem Werke keinen Eintrag thun, besonders wenn er bedenkt, daß der Verfasser einerseits bewährten Autoren gefolgt ist oder wenigstens die Praxis zahlloser Seelsorger für sich hat, andererseits aber hundert und hundert Fälle der verschiedensten Art besprechen mußte.

Innsbruck. Jung S. J.

Lehrbuch der Kirchengeschichte für academische Vorlesungen und zum Selbststudium von Dr. Heinrich Brück, Prof. der Theol. am bischöfl. Seminar zu Mainz. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage. Mainz, Kirchheim, 1877. gr. 8°. 894 SS.

Bei der allseitigen Anerkennung, deren sich dieses Lehrbuch in seiner ersten Auflage zu erfreuen hatte, konnte ein zweites Erscheinen desselben nicht lange auf sich warten lassen. Vergleicht man die neue Auflage, welche nunmehr vor uns liegt, mit der früheren, so muß man dem Verfasser das Zeugniß geben, daß er ernstlich bemüht war die kleinen Fehler zu beseitigen, welche in Folge des ungeheuern Umfanges des zu bewältigenden Stoffes sich in der ersten Auflage als unvermeidliche Unzierde eingeschlichen

hatten. In seiner verbesserten Form weist unser Buch jetzt auch eine vermehrte Seitenzahl auf. Die aufgenommenen Zusätze betreffen im Einzelnen die Geschichte des Volksunterrichtes im Mittelalter, die französische Revolution, die innern religiösen Zustände des Protestantismus und die kirchlichen Ereignisse der letzten Jahre.

In zwei Vorzügen hauptsächlich scheint der Werth zu liegen, welchen dieses Lehrbuch mit Recht beansprucht. Einerseits nämlich liefert der Verfasser ein sehr reiches und exact durchgearbeitetes Repertorium geschichtlicher Daten, theils aus eigenen Quellenstudien, theils aus den besten Fachwerken; andrerseits läßt er in der Beurtheilung der Thatsachen stets mit wohlthuender Consequenz seinen Standpunkt als katholischer Theologe zur Geltung kommen. Was das Erstere betrifft, so leistete ihm namentlich sein umfassender Umblick auf dem Felde der kirchenhistorischen Literatur ausgezeichnete Dienste. Er hat mit Argusaugen und Ameisenfleiß die vorhandnen Arbeiten bis herab zu den Zeitschriftartikeln neuesten Datums durchspäht, während ihm doch oft der Kürze halber ein paar abgezählte Worte oder Zeilen genügen müssen, in denen er sein Resultat, nämlich den mühsam gewonnenen Nachweis über den gegenwärtigen Stand der betreffenden Frage, niederlegt. Die hiebei vom Verfasser geübte unbefangene und nüchterne Kritik bietet Jedem, der ihm genauer folgt, die Gewähr seiner wissenschaftlichen Gründlichkeit. Es muß aber auch ebensosehr der andere schon angedeutete Vorzug für ihn einnehmen. Man erkennt leicht, wie sich Dr. Brück trotz seiner Akribie im Kleinen einen freien, großen Blick für das Wesen und Walten der heiligen Kirche und für die Spuren der göttlichen Führung in der Geschichte bewahrt hat, und mit rühmlicher Sorgfalt darauf Bedacht nahm, sein Buch durch eine Fülle von Winken über den höheren Zusammenhang der Thatsachen im Plane Gottes für die Studirenden recht nützlich zu machen.

Mit Vorliebe ist das apologetische Moment berücksichtigt. In dieser Hinsicht sind mancherlei zeitgemäße Themata, welche häufig gegen die Kirche in's Feld geführt werden, in eigenen Exkursen kurz erörtert, wie z. B. die Liberius- und die Honoriusfrage, die Bulle Unam Sanctam Bonifaz VIII. und der Geleitsbrief des Hus. Diese Bevorzugung von dergleichen Parthien hat entschieden viel für sich; der praktische Nutzen, welchen die angehenden Theologen

durch nähere Einführung in die Lieblingsstreitfragen der Gegenwart gewinnen, fällt ohne Zweifel schwerer in die Wagschale, als das Bedenken, daß unter dergleichen Abschweifungen des Lehrbuches das Ebenmaß seiner Anlage zu leiden habe.

In dem sprachlichen Ausdruck, welcher im Allgemeinen große Sorgfalt erfahren hat, herrscht Kürze, Bestimmtheit und Klarheit. Man erhält durchweg den Eindruck, daß die Wendungen nach möglichster Präcision ringen, und der ruhige, gemessene Ton, der das ganze Buch durchzieht, bürgt in Vertrauen erweckender Weise für die Objectivität des Verfassers. Allein gerade hier müssen wir uns erlauben einige Bedenken anzuknüpfen. Sie betreffen zunächst die in dem Brück'schen Buche zur Anwendung gekommene Darstellung und sodann zum Theile dessen ganze Anlage. Die Vermehrung unserer kirchengeschichtlichen Lehrbücher in letzter Zeit gibt ohnehin Aufforderung genug, daß neben der gewöhnlich allzu ausschließlich in's Auge gefaßten materiellen Seite solcher Arbeiten, auch einmal die formelle zur Sprache gebracht werde. Das beste unter den completen Lehrbüchern, und für dieses halten wir das Werk von Brück, darf sich einer Prüfung auf Grund des Maßstabes der formellen Anforderungen an ein hauptsächlich zum akademischen Unterricht bestimmtes Lehrbuch am furchtlosesten unterziehen.

Wir besorgen zunächst, das vorliegende Lehrbuch möchte als Hilfsbuch beim Studium durchgängig etwas zu monoton gehalten sein. Die Darstellung, welche sich darin meistens in abgezirkelter Gemessenheit fortbewegt, will wegen Mangel an Leben und Frische den Lernenden nicht genug zum Studium einladen. Es fehlt auch die wünschenswerthe Erleichterung für das Gedächtniß, wenn der Studirende sich allzu häufig nur mit grau in Grau gezeichneten Paragraphen zu plagen hat. Sollten aber nicht die jungen Theologen einiges Recht darauf haben, daß ihnen bei ihrer sauern Arbeit das Lehrbuch mit anregendem Wechsel und mäßigem Schmuck der Sprache zu Hilfe komme? Einer einigermaßen geübten Feder kann es doch nicht unmöglich sein, mit präciser Genauigkeit jene plastische Form zu vereinigen, welche dem Leser wenigstens die hervorspringenden Dinge wie von selbst in der Phantasie und im Gemüthe befestigt. Wie groß aber der Vortheil eines lebhaften Stils für das Erlernen der Geschichte ist, das zeigt z. B. das kirchenhistorische

Lehrbuch des Protestanten Karl Hase, welches die vielen Auflagen, die es erlebte, zum größten Theile seiner originellen Darstellung, wir möchten sagen seiner Farbenkunst, zu verdanken hat. Doch wollen wir keineswegs den gehässigen Hase mit seinem allzu oft forcirt geistreichen Wesen dem Herrn Verfasser als unbedingtes Vorbild des stilistischen Ausdruckes empfehlen. Es gibt in dieser Hinsicht unter katholischen Schriftstellern recht nachahmenswerthe Vorbilder. Wir weisen z. B. auf die Schriften des hochwürdigsten Bischofs Hefele hin.

Um die erwähnte Plastik in einem geschichtlichen Lehrbuche zu erreichen, müßte man vor Allem auf Individualisirung der vorkommenden Gegenstände ausgehen. Es ist oft ein einzelnes Factum, ja manchmal blos ein durch ein kurzes Beiwort ausgedrückter Zug, was das Wesen einer Person oder Sache hell vor die Seele rückt, während Allgemeines, sollte es auch mit noch soviel Richtigkeit davon ausgesagt werden, leicht verschwimmt oder übersehen wird. Unter dem herbeizuziehenden Individuellen hinwieder hat Jenes den größten Werth, was der Sprache der Quellen wörtlich entnommen werden kann, und dieses sollte als Typus des Urtheiles der Zeitgenossen fließend in die Erzählung verarbeitet werden. Sagt hierauf Jemand, es sei eine Arbeit unendlicher Mühe, jene charakteristischen Züge aufzufinden, und eine Aufgabe von ganz ungewöhnlicher Kunst, mit anziehendem Schwunge das Gefundene in Worte zu kleiden, dann werden wir ihm nicht widersprechen. Das richtige Lehrbuch zu Stande zu bringen, halten wir für eine ars artium.

Aber der Mühe lohnen würde sich hier das eifrigste Streben dennoch. Oder darf es beispielsweise genügen, wenn Brück selbst von den ausgezeichnetsten Persönlichkeiten der Kirchengeschichte, die er sicher hoch verehrt, in einer so matten Weise spricht, wie von Nicolaus I. „Der Nachfolger Benedicts“, sagt er S. 264, „der heil. Nikolaus I. (858—867) wurde im Beisein des Kaisers gewählt und consecrirt. Er hatte schwere Kämpfe gegen sittenlose Fürsten und unwürdige Prälaten zu bestehen. Gegen den Schismatiker Photius von Ct. mußte Nicolaus seine Primatialgewalt geltend machen. Auch suchte er die kirchlichen Verhältnisse der Bulgarei zu ordnen“. Das ist Alles. Ist aber dies die epochemachende Gestalt Nicolaus des Großen, welcher nach dem Ausdruck der

alten Chronisten an Feuereifer für das Reich Gottes einem Elias glich, und welchen selbst Wattenbach als „den gewaltigsten Papst, den Rom in jenen Jahrhunderten gehabt hat, das Vorbild Gregor's VII.“ bezeichnet? Wie passend hätte die berühmte Stelle des alten Regino von Prüm über Nicolaus jene kurzen Federstriche dargeboten, welche zur Markirung seiner historischen Individualität erforderlich gewesen wären.

Allerdings ist es hauptsächlich Sache des mündlichen akademischen Vortrages, dem Inhalte des Lehrbuches Leben einzuhauchen und Fleisch und Blut mitzutheilen. Indessen sollte doch auch möglichst das Lehrbuch selbst etwas Ganzes und Vollkommenes vorstellen, zumal dann, wenn es, wie es bei dem Brück'schen Werke der Fall ist, zugleich für das Selbststudium dienen soll. — Ist aber andrerseits, kann man fragen, nicht größte haushälterische Sparsamkeit mit dem Raume nothwendig? Und wird diese bei unseren Vorschlägen durchführbar sein?

Die erstere dieser Fragen anlangend möchten wir durchaus nicht eine größere Ausdehnung der kirchengeschichtlichen Lehrbücher befürworten. Im Besonderen halten wir in Betreff des vorliegenden Buches eher eine Abnahme des Volumens für empfehlenswerth als ein weiteres Wachsthum. Ziel und Zweck entscheiden wie sonst, so auch hier Alles. Wird nämlich einmal ein Lehrbuch vorwiegend in der ihm eigenen relativen Bedeutung, als Leitfaden und Unterlage der Vorlesungen, betrachtet, so kann es nur als ein großer Vorzug angesehen werden, wenn dasselbe, statt sich das Streben nach Reichhaltigkeit zum einzigen Gesetz zu machen, auf Kürze und zugleich beste Auswahl aus dem unabsehbaren Material der Geschichte hinarbeitet. Prägnante Fingerzeige, wenn auch öfter änigmatischen Charakters, werden ihm im Allgemeinen größeren Werth und zugleich größeren Reiz verleihen, als eingehende Erörterungen. Oder ist die Erfahrung so selten, daß ein umfangreich angelegtes Lehrbuch hemmend wirkt, indem es den Studirenden von eifriger Benützung der Lehrvorträge abhält? Man ist eben gern damit zufrieden, Schwarz auf Weiß Alles schon in Händen zu haben. Dagegen werden jene kurzgefaßten Fingerzeige den Lernenden leicht auf die mündliche Ausführung gespannt machen, und dem Lehrer Raum zu mündlicher Erklärung übrig lassen. Die nothwendige Kürze wäre aber vor Allem durch große Entschiedenheit

in Entfernung des überflüssigen Ballastes von todten Namen und Dingen herbeizuführen. Was soll es auch nützen, wenn alle paar Seiten Sachen aufeinandergeschichtet werden, die doch nie zu eingreifender Bedeutung in der Vergangenheit gekommen sind, und die nur dem Compendium als solchem Leichtigkeit und Fluß wegstehlen, während sie sich ganz gut mit einer bescheideneren Stellung, etwa in schematischen zum Nachschlagen berechneten Uebersichten am Ende, begnügen könnten? Wir wollen hier nicht darauf eingehen, daß die Studirenden der Theologie nicht im Stande sind Alles zu bewältigen, was ihnen oft in kirchengeschichtlichen Lehrbüchern vorgesetzt wird, wenn nicht das wichtigere Studium der Dogmatik und der Moral darunter leiden soll; aber man sollte doch bedenken, daß, um mit Worten von Karl Hase zu sprechen, „wenigstens die räumlichen Schranken des akademischen Vortrags nicht ausreichen, diese Massen zu beleben". Die Zahl der Stunden für Kirchengeschichte müßte verdreifacht werden. Und selbst wenn das Buch nicht einmal hauptsächlich den Vorlesungen, sondern mehr dem Selbststudium gewidmet sein sollte, sind dennoch jene Anhäufungen compacter Daten innerhalb der Paragraphen höchst unzweckmäßig. Denn wer wird nicht für private Ausbildung in der Geschichte vernünftiger Weise ein breiter und bequemer geschriebenes Buch, worin die Massen gelichtet sind und fixirbarer für das Gedächtniß aufgeführt werden, vorziehen? — Verfährt nun der Verfasser eines Lehrbuches gemäß den vorstehenden Desiderien, d. h. scheidet er mit Resignation das Ueberflüssige ein für allemal aus, dann wird auch innerhalb eines engen Umfanges Luft und Raum genug zum Vorschein kommen, um sich hinsichtlich der gewünschten Individualisirungen frei zu bewegen, zumal da ja diese selbst in dem knappsten Gewande auftreten müssen.

Da es sich einmal um ein mustergiltiges Lehrbuch handelt, so wird noch ein Wink über kleine aber recht häufige Mängel in der Abtheilung des Stoffes am Platze sein. Es wäre nicht zum Vortheile, wenn es ein unweigerliches Gesetz würde, daß jede Periode nach dem ganz gleichen Schema abzuhandeln sei, nämlich daß man, wie z. B. Brück es thut, zuerst eine Gruppe für die äußere und dann eine solche für die innere Geschichte bilde, in jener aber 1. die Ausbreitung, 2. Kirche und Staat, und in dieser 1. die Kirchenverfassung, 2. die Lehrentwickelung, 3. Cultus und

Disciplin zur Sprache bringe. Die Folge hievon in dem vorliegenden Lehrbuche ist, daß Manches gar kein ordentliches Unterkommen findet oder sich unnatürlich zerreißen lassen muß. Die Kreuzzüge stehen unter „Ausbreitung der Kirche"; die Päpste, auch die hervorragenderen, erscheinen bis auf Karl den Großen persönlich nirgends gruppirt, nur vom „Primate" ist die Rede; später aber stehen sie einmal unter „Kirche und Staat", dann unter „Kirchenverfassung". Von Gregor dem Großen wird an verschiedenen Stellen gesprochen, bis schließlich unter der Ueberschrift „Wissenschaft vor Karl dem Großen" sich ein Plätzchen von einer halben Seite für die Hauptstelle über ihn eröffnet. Leo dem Großen ergeht es nicht viel besser. Aber gerade solche herrliche Pontificate würden es verdienen, gegenüber der Gefahr des Atomisirens, die in der (kaum ganz vermeidlichen) Realabtheilung gegeben ist, Einheitspunkte zu bilden und für synchronistische Umschau über die lebendige ineinandergreifende Gesammtheit der Kirche ihrer Zeit den entsprechenden Höhepunkt abzugeben. Das Interesse der Architektonik hätte bei Brück ferner erheischt, daß er den einzelnen Perioden zusammenfassende und orientirende Ueberblicke vorausgeschickt hätte, daß oft die Paragraphen zahlreicher und kürzer gemacht und deren Inhalt klarer abgetheilt worden wäre, etwa auch unter Zuhilfenahme verschiedenen Druckes, daß endlich Manches, was jetzt in den allzu langen Anmerkungen nur beschwert, organisch sich in den Text eingefügt hätte.

Cuvier sagt: „Die Methode einer Wissenschaft ist von weit größerer Bedeutung als irgend eine einzelne noch so bedeutende Entdeckung". Diese Worte lassen eine gewisse Anwendung auf den bei dieser Recension befolgten Maßstab zu und rechtfertigen unsere Freimüthigkeit. Verschiedene Einzelheiten geringeren Belanges, an denen wir etwas zu bemängeln hätten, seien übergangen.

Innsbruck. Grisar S. J.

Bemerkungen und Nachrichten.

Ein mittelalterliches Drama vom Ende des römischen Kaiserthums und dem Erscheinen des Antichrists, oder von dem welthistorischen Triumphe der Kirche. Dr. G. von Zezschwitz zog jüngst ein lateinisches Drama aus dem Mittelalter (wahrscheinlich aus der Zeit Friedrich Barbarossa's) an's Licht, das in protest. Kreisen bedeutendes Aufsehen erregte, wiewohl die Katholiken weit mehr Ursache hätten, sich dafür zu interessiren. Z. veröffentlichte zuerst den latein. Text aus einer Tegernseer Handschrift mit umfassenden histor. Voruntersuchungen[1]) und sodann, nachdem bereits die Hamb. Nachrichten mit einer Verdeutschung vorangegangen, eine deutsche Uebersetzung mit Einleitung[2]). Der Grund des großen Interesses für diese Dichtung liegt nicht allein in ihren ästhet. Vorzügen, sondern vorzüglich in ihrer culturhistorischen Bedeutung (bes. in ihrer nationalen und scheinbar liberalisirenden Richtung). Die ästhet. Seite zu besprechen ist nicht unsere Sache; dagegen können wir nicht unterlassen, der culturhist. Bedeutung unsere Aufmerksamkeit zu schenken und das specifisch katholische Stück gegen haarsträubende Mißdeutung in Schutz zu nehmen.

Das Drama zerfällt in einen Vorakt und zwei Hauptakte. Im Vorakt erscheinen der Reihe nach: Die Heidenschaft, geleitet vom König von Babylon, die Synagoge, die christliche Kirche mit Brustharnisch und Krone, in ihrem Gefolge zur Rechten der Papst mit dem Klerus, zur Linken der röm. Kaiser mit seinem Heere; sodann die übrigen christlichen Könige, indem Alle mit entsprechenden Gesängen auftreten und ihre Sitze einnehmen. Den 1. Hauptakt beherrscht der römisch-deutsche Kaiser. Er macht sich die ganze Christenheit unterthänig und zieht dann durch den König von Jerusalem zu Hilfe gerufen, gegen den König von Babylon und die Heidenschaft. Nach errungenem Siege bringt er freiwillig seine Würde zum Opfer, indem er im Tempel Krone und Scepter auf den Altar legt, auf daß fortan Christus allein die Herrschaft führe. Im 2. Hauptakt tritt der Antichrist auf, begleitet von der Häresie und der Heuchelei. Mit Hilfe der Heuchler

---

[1]) Vom Römischen Kaiserthum deutscher Nation ein mittelalt. Drama. Leipzig 1877. — [2]) Das Drama vom Ende des Röm. Kaiserth. und der Erscheinung des Antichrists. Leipzig, Hinrichs, 1878.



unterwirft er sich die christlichen Fürsten; nur der König von Deutschland läßt sich durch seine trügerischen Versprechungen nicht bethören, sondern zieht vielmehr mit einem Heere gegen den Antichrist und schlägt seinen Anhang in die Flucht. Allein durch Scheinwunder betrogen stellt er sich später dem Antichrist zur Verfügung und unterwirft ihm mit Hilfe seiner Waffen die Heidenschaft. Nun bezwingt der Antichrist auch die Synagoge, als deren Messias er sich ausgibt. Unterdessen erscheinen Elias und Henoch und bekehren die Juden, werden jedoch vom Antichrist hingerichtet, worauf dieser nach der Kaiserwürde seine Hand ausstreckt und bereits im Begriffe steht, die Krone, die er vom Altare genommen, sich auf das Haupt zu setzen, als er plötzlich von einem Blitzstrahl getroffen zusammenstürzt. So endet das Drama mit einem vollständigen Triumphe der zuvor grausam verfolgten Kirche, zu welcher nun Alle reumüthig zurückkehren.

Untersuchen wir jetzt näher die leitenden Gedanken und die culturhistorische Bedeutung dieser Dichtung. Nach der Ansicht des Herausgebers ist der Streit der Religionen das Grundthema, ungefähr wie in Lessing's Nathan. Gewiß sehr bezeichnend für jene Zeit. Noch bezeichnender ist die Charakteristik der drei Religionsvertreter; denn es „ist unzweifelhaft die Selbstverherrlichung des Heidenthums mit ganz besonderer Liebe ausgeführt, und vor Allem bei beiden Gegensätzen, beim jüdischen nicht minder als beim heidnischen, dem Widerspruch gegen die Centrallehren des Christenthums so grell und unverhohlen im Namen der ihnen widerstrebenden menschlichen Vernunft Ausdruck gegeben, daß dann, was die Kirche dagegen in die Wagschale wirft, auffallend absticht.... Die Kirche tritt nur behauptend und verdammend auf und als die Propheten Elias und Henoch sie predigend vertreten, geschicht das sichtlich in zum Theil gesuchter Form des legal orthodoxen Kirchenbekenntnisses. Dagegen wird mit wahrem Behagen und breiter Häufung die Gelegenheit benützt, die Schäden und Gebrechen des Klerus und des kirchlichen Prälatenthums aufzudecken.... Während das Heidenthum und Judenthum wie selbsthandelnd auftreten, läßt die Kirche schlechthin den Kaiser und den Himmel für sich handeln und streiten. Sie kanonisirt nur die Siege dieser, absolvirt die Sünder und verdammt die Gegner. Der pater apostolicus vor Allem aber erscheint als reiner Statist" (26—28). Daraus wird der Schluß gezogen, „daß zwischen den Zeilen dieses geistreichen Dramas eine scharfe, eindringende, oft bittere Kritik über die Kirche sich geltend macht", eine Erscheinung, die zum Theil einem vorwiegend weltlichen Zuge, zum Theil doch auch „einem Impuls reformatorischer Hintergedanken" gutzuschreiben ist (28 f.).

Ist diese Ansicht richtig, dann ist unser Drama nicht ein Kunstwerk, sondern ein wahres Monstrum; den Kampf der Religionen schildern, und dabei die Heldin, welcher zuletzt die Palme zuerkannt wird, absichtlich in Schatten stellen, heißt doch das Unterste nach oben kehren. Der Grundgedanke des Dichters ist offenbar dieser: Das einfache Glaubenswort der Kirche macht alle Prätensionen menschlicher Weisheit zu Schanden; wer

sich dem Richterspruche der Kirche nicht unterwirft, geht ewig zu Grunde. Daher der beständig wiederkehrende Refrain:

Unser Glaube nur schafft Leben,
Das den Todesbann kann heben.
Wer mit uns nicht will bekennen,
Mög' in ew'gen Flammen brennen.

Ebenso ist es allein das Vertrauen auf Gottes Hilfe, welches die Angriffe der materiellen Gewalt vereitelt. Das röm. Kaiserthum steht zwar der Kirche als Schutzmacht zur Seite; jedoch diese Stütze wird fallen; mit dem Erlöschen des Imperiums, mit dem Eintritte der „discessio" fallen die christlichen Fürsten dem Antichrist zu; der mächtigste von ihnen, der deutsche König, wird sein hilfreichster Bundesgenosse, der ihm die Welt unterwirft; aber die Kirche steht unerschütterlich fest auf dem Felsen Petri, und da jede menschliche Hilfe fehlt und die Bedrängniß auf das Höchste gestiegen ist, tritt der Himmel selbst unmittelbar für sie in die Schranken. Wie schön drückt die Kirche nach dem Sturze des Antichrists die Zuversicht und Macht ihres Vertrauens in den Worten aus:

Siehe, so endet der Mensch,
Der auf Gott nicht setzt seine Hoffnung.
Ich aber im Vorhof des Herrn
Wie ein fruchtreicher Oelbaum grüne.

Einfacher ausgedrückt: Das Thema des Gedichtes ist der von Anfang ererbte, jedem Katholiken familiäre Gedanke von dem Triumphe der Kirche, — von dem Triumphe, der nicht durch ihre natürliche Ueberlegenheit, nicht durch die Schwäche der Feinde, sondern trotz aller Anstrengung und trotz des scheinbaren Triumphes der Letztern durch die göttliche Providenz herbeigeführt wird. Nicht umsonst erscheint die Kirche als die stets angefeindete, stets triumphirende Weltherrscherin mit Brustharnisch und Krone. Von diesem Gesichtspunkte aus erklärt sich ebenso die Ausmalung der glaubensfeindlichen Einwürfe und die pomphafte Selbstverherrlichung des heuchlerischen Liberalismus, als die reservirte, selbstbewußte, auktoritative Haltung der Kirche, deren kurzes und einfaches Wort gegen den anspruchsvollen Phrasenreichthum der Gegner wundervoll absticht. Würde die Kirche durch die Ueberlegenheit ihrer Argumentationen die Gegner zum Schweigen bringen oder eine jeglichen Widerstand überwältigende Aktivität zur Schau tragen, so könnte die leitende Idee nicht zum Ausdruck gelangen. Man wird es nun auch ganz angemessen finden, daß Elias und Henoch keine Beweisgründe bringen, sondern in „feierlichem Kirchenton des Credo" einfach die christliche Wahrheit verkünden. Ebenso findet ein Seitenhieb auf die theol. Subtilitäten der Franzosen gerade hierin die beste Erklärung. Daß das Drama eine antiklerikale Tendenz hat, ist nicht wahr. Die personifizirte Kirche erscheint eben durch ihr Gefolge als die hierarchische; und da ihr in sinniger Weise das einfache Wort des Glaubens in den

Mund gelegt wird, wäre es ganz überflüssig, ja störend, wenn zugleich der Papst redend eingeführt würde, als ob jemals der Papst ohne die Kirche oder die Kirche ohne den Papst sprechen würde. Wie hoch der Letztere in den Augen des Verfassers steht, beweist schon der Name „pater apostolicus“ und noch mehr eine Scene im zweiten Akte; vom Antichrist gehetzt und gejagt flüchtet die Kirche mit Jammergeberden zum pater apostolicus und verharrt dann ganz ruhig, während alles drauf und drunter geht, und insbesondere der deutsche König, vom Antichrist dupirt, zu dessen Verherrlichung das Schwert zieht. Wahrlich, einfacher und gelungener hätte die Erfüllung der großen Verheißung Matth. 16, 18 nicht ausgedrückt werden können. Die Klagen gegen die Verweltlichung des Prälatenthums verrathen keineswegs „reformatorische Hintergedanken“; denn sie werden nicht etwa den Propheten, sondern den „Heuchlern“ in den Mund gelegt. Die Rolle der Heuchlerschaft, welche die Laien zum Abfall verleitet, während die Häresie den orthodoxen Klerus zum Falle bringen will, ist sehr zutreffend gewählt, wie sich jeder überzeugen kann, der die Geschichte der Auflehnung gegen die kirchliche Auktorität studirt und die Physiognomie der modernen Cultur näher betrachtet, um von der phrasenreichen Selbstverherrlichung des in Auflösung begriffenen Protestantismus zu schweigen; was sie vermag, hat vor Allen der große Pius erfahren, der solange gekämpft, um „den Worten ihre Bedeutung wieder zu geben“, besonders in den ersten Jahren. Ebenso zutreffend muß man es finden, daß der Antichrist ein modernisirtes Judenthum zur herrschenden Form seiner Theokratie erhebt.

Nach all' dem wird man kaum anstehen, dem Herausgeber in gewisser Hinsicht nicht ganz Unrecht zu geben, wenn er geneigt ist, diesem herrlichen Drama fast etwas Prophetisches zuzuschreiben. Jedenfalls aber muß man in dem Umstande, daß gerade ein deutscher Protestant es sein mußte, welcher dieses Denkmal echt katholischer Anschauung veröffentlichte, „ein feines Spiel der Ironie“ erblicken. Die vom Kulturkampf hart getroffenen Katholiken müssen ihm für die Bekanntmachung des Textes sehr dankbar sein. Würde das Stück katholischerseits wieder bearbeitet und auf ähnliche Art aufgeführt wie im Mittelalter, wo Hunderte von Spielern dabei sich betheiligten und zuletzt mit einem Te Deum schlossen, es müßte ungeheuern Effekt machen.

Hätte Zezschwitz seine Studien weiter herab bis in den Beginn der Neuzeit verfolgt, so hätte er vielleicht die Entdeckung gemacht, daß die im Drama niedergelegten mittelalterlichen Ideen von dem weltbeherrschenden Kaiserthum und dem Reiche Christi, dem Könige von Jerusalem und dem Könige von Babylon, zum Theil in die so folgenreichen „Exercitien“ des h. Ignatius von Loyola hineinspielten (in den Betrachtungen de regno Christi und de duobus vexillis) und nach praktischer Verwirklichung rangen; denn Ignatius ging ohne weiters daran, eine geistliche Miliz zu gründen, um wo möglich von Jerusalem aus — das war sein ursprünglicher Plan — die Welt geistig für Christus zu erobern, nachdem die materiellen Waffen

des mittelalterlichen Ritterthums in den Kreuzzügen so schlechten Erfolg gehabt hatten. Daß sein Unternehmen gerade in die Zeit des letzten gekrönten römischen Kaisers fiel, der sich am Ende in ein Kloster zurückzog, mag wohl als Zufall betrachtet werden. W.

Die Ungiltigkeit der anglikanischen Weihen. So lange die englische Staatskirche auf dem durchaus calvinistischen Standpunkt ihrer Glaubensväter verharrte, konnte die Frage nach der ihr vollständig gleichgiltigen Validität ihrer Weihen wenig praktische Wichtigkeit erlangen. Das änderte sich, als die gelehrtesten anglikanischen Theologen seit dem Ende des 16. Jahrhunderts die göttliche Einsetzung des Episcopats, Presbyterats und Diakonats nebst der Nothwendigkeit der apostolischen Succession anerkannten. In noch höherem Grade steht und fällt die im jetzigen Anglikanismus vorherrschende Richtung mit der Entscheidung dieser Frage; denn seitdem durch die puseyitische und ritualistische Bewegung auch das Meßopfer, die reale Gegenwart und die Absolutionsgewalt wieder zur Anerkennung gebracht ist, müssen die Konsekrationen und Absolutionen ungiltig geweihter Geistlichen als in sich nichtig und wirkungslos angesehen werden, nicht mehr als blos unregelmäßig, wie die hochkirchlichen Theologen des 17. Jahrhunderts zu behaupten sich begnügten. Es müßten also Tausende von ritualistischen Geistlichen und Hunderttausende von gleichgesinnten Laien sofort den widerspruchsvollen Versuch, katholische Dogmen und Kultusformen in eine wesentlich protestantische Sekte einzuführen, und zugleich diese Sekte selbst aufgeben, wenn sie sich von der Richtigkeit der in ihr ertheilten Ordinationen überzeugt hätten. Die einschlägige Literatur ist daher in England begreiflicherweise höchst umfangreich; allein im Jahre 1869 erschienen drei ausführliche Werke von Haddan, Bailey und Lee zur Vertheidigung der anglikanischen Weihen. Von katholischer Seite schrieb der Kanonikus Estcourt die gründlichste Widerlegung (The question of anglican orders discussed, London 1873). Für die Katholiken deutscher Sprache hat soeben Dr. Wilhelm Bender, Professor an der Londoner katholischen Universität, das ganze weitschichtige und auf dem Kontinent schwer zugängliche Material in einer klaren und übersichtlichen Darstellung auf nur 140 Seiten zusammengefaßt (War Parker ein giltig geweihter Bischof? Ein Beitrag zur Lösung der Frage über die Giltigkeit der anglikanischen Weihen. Würzburg, Wörl, 1877.)

Nach einer ausführlichen Einleitung über die Geschichte der Kontroverse gibt der Verfasser zunächst zu, daß der bei der Thronbesteigung der Königin Elisabeth zum Erzbischof von Canterbury ernannte Matthäus Parker, von welchem die Weihe des gesammten englischen Staatsklerus herrührt, wirklich am 17. Dezember 1559 dem Ceremoniell einer Bischofsconsecration unterzogen worden sei, weist aber dann nach, daß Barlow, der Consecrator Parker's, höchst wahrscheinlich selbst der bischöflichen Weihe entbehrte. Man hatte dies schon längst aus dem verdächtigen Stillschweigen oder der offenbar absichtlichen Vernichtung aller einschlägigen Dokumente erschlossen; Estcourt hat nun auch einen positiven Beweis durch Entdeckung zweier Urkunden

geliefert, welche kaum eine andere Erklärung zulassen, als daß Barlow bei vollem lebenslänglichen Pfründengenuß doch auf immer von dem Empfang der Bischofsweihe dispensirt bleiben sollte. Jedoch selbst wenn Barlow, was jetzt fast als Unmöglichkeit bezeichnet werden muß, ein geweihter Bischof gewesen wäre, so könnte doch die von ihm an Parker nach dem Ordinationsritual vom Jahre 1552 gespendete Weihe unmöglich giltig sein. Denn die Form, welche blos lautete: „Empfange den heiligen Geist", und auch durch den Context des Rituals keine deutlichere Bestimmung erhielt, reichte offenbar nicht hin, um die Materie der Handauflegung zur Ordination im Allgemeinen und zur bischöflichen im Besonderen zu determiniren. Daß aber diese Form 110 Jahre später durch eine bessere ersetzt wurde, kann natürlich die inzwischen zerrissene Kette der apostolischen Succession nicht wieder herstellen. Noch entscheidender ist der Mangel an Intention, welchen wir bei Barlow voraussetzen müssen. Er glaubte nämlich, ganz wie Cranmer und dessen übrige Mitschuldigen, nicht nur nicht an die Nothwendigkeit der Weihe, sondern leugnete sie auch öffentlich, sogar schon unter der Regierung Heinrich's VIII. Ja das von ihm gebrauchte Ordinationsformular war gerade zu dem Zweck statt des katholischen eingeführt worden, um dadurch auszudrücken, daß die Ordinanden nicht zu Diakonen, Priestern oder Bischöfen im altkirchlichen Sinne geweiht und mit Vollmacht über den mystischen und sakramentalen Leib Christi betraut, sondern nur als calvinistische Wortsdiener berufen und angestellt werden sollten. Hier vereinigen sich die Defekte der Form und Intention zu einem unlösbaren Knoten; denn selbst angenommen, die Ungiltigkeit einer Form sei an sich noch zweifelhaft, so würde sie doch nach der Lehre aller Theologen sicher ungiltig, wenn die Zweideutigkeit der Form absichtlich zum Ausdruck einer häretischen Intention gewählt ist.

Das Schriftchen Dr. Bender's ist in der Mittheilung des Thatsächlichen so vollständig, daß es die ganze einschlägige Literatur sozusagen entbehrlich macht. Er hätte jedoch noch erwähnen können, daß in der protestantischen Staatskirche Irland's zwar die äußerliche Succession ohne Unterbrechung blieb, aber Form und Intention an demselben Defekt wie in England leiden[1].

Der sonst correkte Druck wird gerade in einigen wichtigen Fällen durch Druckfehler entstellt; so durchgängig Cramner statt Cranmer, S. 27 „die drei zuerst genannten Bischöfe", statt vier, S. 29 November statt Dezember, S. 97 „Laudiam'sche Schule", statt Laudianische. B.

Die neuesten Bereicherungen der Patristik. In der letzten Zeit hat die Patristik ungewöhnlich viel neues Material gewonnen. Um mit den

[1]) Vor einigen Monaten hat sich ein Theil der Ritualisten, ohne aus der englischen Staatskirche auszuscheiden, einer geheimen Hierarchie von drei, wie versichert wird, giltig geweihten Bischöfen unterworfen. Wenn diese Bischöfe, was zu erwarten steht, ihren Anhängern eine bedingungsweise Reordination spenden, so würde sich allerdings der status quaestionis bezüglich der anglikanischen Weihen bald erheblich ändern.

apostolischen Vätern zu beginnen, so hat nunmehr **Lightfoot** in einem Supplement zu seiner Ausgabe der Klemensbriefe [1]) deren syrische Uebersetzung (vgl. diese Zeitschrift I, S. 309) für die Textkritik ausgebeutet. Der syrische Text bestätigt im Allgemeinen die alexandrinische Handschrift gegen die konstantinopolitanische. Doch fügt er in der wichtigen Stelle über die Einsetzung der Bischöfe [2]) und Diakonen (I. Clem. 44) mit letzterer ein *τινες* vor *κοιμηθῶσιν* hinzu und kommt ihr näher, indem er das schon von Hilgenfeld vermuthete *ἐπὶ δοκιμήν* statt Alex. *ἐπινομήν*, Constant. *ἐπιδομήν* liest. Der Sinn gestaltet sich nach diesen Lesarten folgendermaßen: Die Apostel setzten die ersten „Bischöfe" und Diakonen auf Grund unmittelbarer Erleuchtung durch den hl. Geist ein, bestimmten aber, daß deren Nachfolger nur nach einer förmlichen Prüfung ihrer Würdigkeit durch die mit apostolischer Vollmacht bekleideten eigentlichen Bischöfe (*ὑφ' ἑτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν*), unter Zustimmung des Volkes, erwählt und geweiht werden sollten. Am wichtigsten wird die Controle durch die syrische Uebersetzung natürlich für die nur in der konstantinopolitanischen Handschrift bewahrten Kapitel; unter anderem erhält jetzt der (in dieser Zeitschrift I, S. 310) besprochene Anfang von Kap. 63 folgende wichtige Ergänzung: „Es ist also Pflicht, so großen und vielen Vorbildern nachkommend den Nacken zu beugen, und den Platz des Gehorsams **einnehmend, sich vor den gebietenden Vorstehern unserer Seelen zu neigen.**" An einigen Stellen sind sogar beide griechische Handschriften aus dem Syrischen zu verbessern.

Auch für den Barnabasbrief ist die konstantinopolitanische Handschrift in der neuen Ausgabe **Hilgenfeld's** [3]), welchem der Erzbischof Bryennius eine Kopie zur Verfügung gestellt hat, zum erstenmale benützt worden.

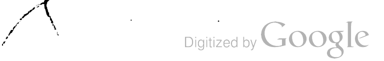
Die einzige Gesammtausgabe der apostolischen Väter, welche alle jetzt vorhandenen Hilfsmittel verwerthet hat, bleibt einstweilen, bis zum Erscheinen der fünften Auflage der Hefele'schen, die von **Gebhardt, Harnack** und **Zahn**. Neben der großen dreibändigen Ausgabe (für welche demnächst auch ein zweiter Abdruck des Barnabasbriefs nachgeholt werden soll) haben die genannten Gelehrten noch eine recht hübsche Handausgabe erscheinen lassen, welche nur den Originaltext ohne Prolegomena, Uebersetzung, An-

---

[1]) S. Clement of Rome. An appendix, containing the newly discovered portions. London, 1877.

[2]) Der h. Klemens faßt hier noch Bischöfe und Priester in dem gemeinschaftlichen Ausdruck *ἐπίσκοποι* zusammen. Doch unterscheidet er sachlich im folgenden Satze sehr bestimmt die eigentlichen Bischöfe (*ἐλλόγιμοι ἄνδρες*), als Nachfolger der Apostel und Spender der Weihen, von den bloßen Priestern, ebenso in Kap. 40.

[3]) Barnabae epistula. Integram graece iterum edidit, veterem interpretationem lat. addidit. Leipzig, 1877.



merkungen oder kritischen Apparat enthält.[1]) Im Barnabasbrief ist hier schon der Codex des Bryennius benutzt; diejenigen Varianten des syrischen Textes der Klemensbriefe, welche die Herausgeber für die richtigen Lesarten halten, sind in der Vorrede noch nachgetragen. Die Hinzufügung kurzer Prolegomena und der wichtigsten Varianten an zweifelhaften Stellen würde den Umfang kaum vergrößert haben und Manchen erwünscht gewesen sein.

Mit einem wichtigen apologetischen Werke aus der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts macht uns die von Blondel nach einer in Athen aufgefundenen Handschrift vorbereitete und von Foucart vollendete Ausgabe des Makarius Magnes bekannt[2]), welcher bald eine gründliche Untersuchung über diesen bisher fast unbekannten Kirchenvater von Abbé Duchesne folgte[3]). Die Ausgabe enthält die Apokritika, worin die Einwendungen eines heidnischen Polemikers, nach Duchesne des Hierokles, gegen das neue Testament in der wohl nur fingirten Form einer mehrtägigen öffentlichen Disputation widerlegt werden. Der Berufung der Ikonoklasten auf eine Stelle dieses Werkes hatte schon der h. Patriarch Nicephorus eine erst von Pitra (Spicilegium Solesmense I, S. 302 ff.) veröffentlichte Widerlegung gewidmet. Im 16. Jahrhundert führte der gelehrte Jesuit Turrianus mehrere Stellen aus einer später abhanden gekommenen venetianischen Handschrift, derselben, welche sich jetzt in Athen wiedergefunden hat, gegen die protestantischen Irrlehren an, wofür er damals vielfach als Fälscher verdächtigt wurde. Blondel's Ausgabe enthält das 3. Buch der Apokritika vollständig, vom 2. fehlen die sechs ersten Kapitel, vom 4. nur der Schluß des letzten; aus dem 5. Buche hat sich gar nichts, aus dem 1. nur bei Nicephorus eine Notiz über die von dem blutflüssigen Weibe (angeblich einer Königin Berenike von Edessa) errichtete Statue Christi erhalten. Von einem anderen Werke dieses Kirchenvaters, den Homilien über die Genesis, enthielt eine römische Handschrift und deren nach Paris geschickte Kopie Auszüge aus der Erklärung der Schöpfungs- und Sündenfallsgeschichte. Leider sind beide Handschriften verloren gegangen und nur sieben von Crusius aus der Pariser Kopie gemachte Excerpte erhalten, welche Duchesne wieder abgedruckt und mit drei bisher ungedruckten Fragmenten vermehrt hat.

Makarius Magnes war, wie wir durch Nicephorus wissen, Bischof, jedenfalls in Syrien oder Mesopotamien. Merkwürdig ist die Aufmerksamkeit, welche er den occidentalischen Vätern widmet, indem er als große Wunderthäter neben Polykarp nur Irenäus, Cyprian und den Papst Fabian erwähnt. Wo er von dem Martyrium der Apostelfürsten spricht, bezeugt

---

[1]) Patrum apostolicorum opera. Textum ad fidem codd. et graecorum et latinorum recensuerunt. Editio minor. Leipzig, 1877. Preis 3 Mark.

[2]) Macarii Magnetis quae supersunt ex inedito codice, ed. C. Blondel, Paris 1876.

[3]) De Macario Magnete et scriptis ejus, Paris 1877.



er schon die bisher nur in den allerverachtetsten Apokryphen gefundene Ueberlieferung, daß bei der Enthauptung des h. Paulus Blut und Milch geflossen sei. Er citirt zweimal die Petrusapokalypse, jedoch nicht als kanonisches Buch. Von bisher unbekannten Häresien nennt er die Droserianer und die eine gnostische Ascese übenden „Eremiten", wohl zu unterscheiden von den katholischen Anachoreten und Asceten, welchen er das höchste Lob spendet. Von dem Häresiarchen Dositheus berichtet Makarius, daß er aus Cilicien stammte und ein Werk in acht Büchern gegen die Ehe, den Wein und die Fleischspeisen schrieb. Höchst gewichtige und bestimmte Zeugnisse für die katholische Lehre enthalten die Aeußerungen unseres Kirchenvaters über die h. Eucharistie und die Rechtfertigung.

Von Makarius Magnes, welcher zwar griechisch schrieb, aber doch seiner Heimat nach der syrischen Kirche angehörte, gehen wir auf das weite Gebiet der syrischen Patristik über, deren Erzeugnisse allmählig durch die Druckerpresse der Verborgenheit der vatikanischen Bibliothek und des britischen Museums entzogen werden. Hier wäre der zweite Band von Bickell's Gesammtausgabe der Gedichte Isaak's von Antiochien und die theilweise Uebersetzung des ascetischen Werkes Isaak's von Ninive zu erwähnen, welche derselbe aus den syrischen Handschriften für Thalhofer's „Bibliothek der Kirchenväter" geliefert hat, wenn nicht eine baldige Beurtheilung der genannten Ausgaben von kompetenter Seite in dieser Zeitschrift in Aussicht stünde. Dagegen sei auf den soeben erschienenen zweiten Band der Monumenta Syriaca hingewiesen[1]), mit welchem der hochverdiente Mösinger seine schriftstellerische Thätigkeit beschlossen hat. Dieser Band bietet angebliche Fragmente der Päpste Julius und Damasus und des h. Justin, ferner Citate aus dem Werke des h. Irenäus gegen die Häretiker, eine kurze nach älteren Lehrern zusammengestellte Erklärung des Hohenliedes, zwei Scholien von Maruthas, eine große Anzahl von Citaten aus den Werken des h. Ephräm, den Hymnus Jakob's von Sarug auf den h. Sarbelius, einen edessenischen Märtyrer aus der Zeit Trajan's, die Geschichte der Stadt Charcha bei Seleucia und ihrer Märtyrer, das Gedicht Jakob's von Sarug über den göttlichen Thronwagen bei Ezechiel im syrischen Original und in arabischer Uebersetzung, endlich zwei Gedichte des Nestorianers Chamis. In der Vorrede gibt Bickell, welcher nach dem Tode des Herausgebers die Beendigung des Druckes besorgt hat, einen Ueberblick über das Leben und die Schriften Mösinger's. Letztere umfassen, außer dem gemeinschaftlich mit P. Pius und Joseph Zingerle herausgegebenen ersten Bande der Monumenta syriaca (Innsbr. 1869), die Ausgabe der syrischen Uebersetzung des Martyrium S. Ignatii, ferner eine lateinische Uebersetzung, Erklärung und Vertheidigung der edessenischen Märtyrerakten aus der Regierungszeit Trajan's, die lateinische Ausgabe des bisher nur in armenischer Sprache

[1]) Monumenta syriaca ex romanis codicibus collecta, edita a Dr. Georgio Moesinger, Innsbruck, Wagner, 1878.



gedruckten Commentars des h. Ephräm zu Tatian's Evangelienharmonie, und eine Uebersetzung der Akten des h. Bartholomäus aus dem armenischen Homiliarium [1]).

Hier sei auch erwähnt, daß Abbé Paulin Martin in der zu Amiens erscheinenden Revue des sciences ecclésiastiques (1877, n. 211.213), welche auch seine in dieser Zeitschrift I, S. 664 besprochene Abhandlung über das nestorianische Officium des Peter- und Paulfestes zuerst gebracht hatte, nun dasselbe Officium nach dem Ritus der Jakobiten oder syrischen Monophysiten vollständig übersetzt und mit einer gründlichen historisch-liturgischen Einleitung begleitet hat [2]). Der Werth beider Publikationen liegt einerseits in den Beweisen, welche sie aus den Kirchenbüchern jener im 5. Jahrhundert entstandenen Sekten für den Primat des h. Petrus und der römischen Kirche liefern, andererseits darin, daß sie eine klarere Anschauung von der Anordnung des nestorianischen und jakobitischen Officiums, namentlich in den wechselnden Bestandtheilen, ermöglichen. Demnächst wird Martin im Pustet'schen Verlag einen Band wichtiger, bisher ungedruckter Werke des h. Ephräm veröffentlichen.

Auf dem Gebiete der lateinischen Patristik ist, außer einem in Paris von Delisle gefundenen Briefe des h. Maximus von Turin [3]), der Auszug aus einer verloren gegangenen Abhandlung Cassiodor's über seine und seiner Verwandten schriftstellerische Thätigkeit hervorzuheben, welchen Holder in einer Karlsruher Handschrift entdeckte, und Hermann Usener bei Gelegenheit der Wiesbadener Philologenversammlung herausgab [4]). Die Bedeutung dieses Fundes liegt darin, daß er den Streit über die Christlichkeit des Boethius und die Echtheit der ihm zugeschriebenen theologischen Bücher definitiv im bejahenden Sinne entscheidet; in dem Excerpt heißt es nämlich von Boethius: Scripsit librum de sancta Trinitate et capita quaedam dogmatica et librum contra Nestorium. B.

---

[1]) Supplementum Corporis Ignatiani, a G. Curetono editi, Innsbruck, Wagner, 1874.
Acta SS. Martyrum Sarbelii et Barsimaei. Innsbruck, Wagner, 1874.
Evangelii concordantis expositio facta a S. Ephraemo, Doctore Syro, in latinum translata a J. B. Aucher Mechitarista, cujus versionem emendavit, annotationibus illustravit et edidit Dr. G. Mösinger, Venedig, 1876.
Vita et martyrium S. Bartholomaei Apostoli, ex sinceris fontibus armeniacis in linguam latinam conversa, Salzburg, 1877.

[2]) Auch diese letztere Abhandlung ist zugleich als Separatabzug erschienen.

[3]) Vgl. hierüber die Mittheilung des Erzbischofes von Turin an die Unità cattolica 1877, n. 231, wonach sich aus dem bisher noch nicht abgedruckten Brief ergibt, daß der h. Maximus schon im Jahr 404 Bischof von Turin war.

[4]) Anecdoton Holderi. Ein Beitrag zur Geschichte Roms in ostgothischer Zeit. Bonn, 1877.

Ueber die von Hermann Sauppe für die Mon. Germ. hist. besorgte neueste Ausgabe der **Vita s. Severini von Eugippius** wollen wir einige Bemerkungen vorbringen, ohne jedoch über die Gestalt des hier gebotenen Textes ein Urtheil auszusprechen. Es kann nicht nachdrücklich genug betont werden, wie sehr diese Schrift einer neuen kritischen Ausgabe werth und bedürftig war. Es ist bekannt, mit wie warmen Worten selbst protestantische Geschichtsforscher den unschätzbaren Werth dieses Buches gepriesen haben; natürlich nur vom historischen Standpunkte, insofern es eine lautere Geschichtsquelle ist für eine Zeit und für Zustände, worüber wir sonst nicht viel Zuverlässiges besitzen. Um so mehr ist zu wünschen und zu hoffen, daß das Büchlein dort freundliche und allseitige Aufnahme finde, wo es noch ein anderes und höheres Interesse beansprucht, in jenen Gegenden nämlich, welche die Staffage des von Eugippius entworfenen Gemäldes bilden, für welche der hl. Severinus gelebt hat, denen er auch jetzt noch gehört. Was uns Eugippius von ihm erzählt, ist eine kostbare Reliquie Severin's, die in der Bibliothek keines Geistlichen jener Diöcesen fehlen sollte. In neuerer Zeit hat C. Ritter eine Uebersetzung mit vielen Anmerkungen (Linz 1853), und dann A. Kerschbaumer eine Ausgabe des Urtextes (Schaffh. 1862) nach einem lateranensischen Codex geliefert. Diese Ausgabe hat wirklich viele Fehler, wenn auch nicht so viele, als Sauppe (Gött. gel. Anz. 1862, S. 1544 ff.) daran aussetzt. Es wäre daher zu wünschen, daß, wie bisher von den bedeutenderen Quellenwerken der Monumenta, auch von Eugippius eine Octavausgabe veranstaltet würde, natürlich zugleich mit dem kritischen Apparate, und mit Erklärung aller schwierigen lat. Wörter. Die Erklärung der Ortsnamen gibt Sauppe zumeist nach Mommsen (Corp. inscrptt. lat. III.), aber nicht immer genau, indem da, wo Letzterer nur eine Vermuthung ausspricht, nicht immer ein Fragezeichen steht. Die Schreibung Juvao ist falsch, trotz der citirten Handschriften; die einzig richtige Wortform ist Juvavo (im Locativ), Nom. Juvavum. Sauppe hält mit Recht daran fest, daß Eugippius die Begebenheiten chronologisch geordnet hat; das ergibt sich möglichst deutlich sowohl aus dem, was S. anführt, als aus der Aufeinanderfolge der Oertlichkeiten, in denen Severinus thätig ist. Dem steht keineswegs entgegen, daß am Ende des 22. und im 23. Kap. Facta aus einer spätern Zeit eingeschoben werden; denn dies geschieht nur, um an unmittelbar zuvor angeführte Vorhersagungen Severin's gleich den Bericht von der später eingetretenen Erfüllung anzureihen. Der Herausgeber hält mit Pallmann (Gesch. der Völkerwanderung II, 408) den Lorcher Bischof Constantius für identisch mit dem gleichnamigen Oheim des hl. Antonius Lirinensis, von welchem bei Ennodius im Leben des Letzteren (Galland. Bibl. Venet. 1776. XI, 157) die Rede ist. Er hätte doch nicht verschweigen sollen, daß namhafte Gelehrte, wie z. B. Glück (Sitzungsb. d. Wien. Ak. XVII, 93), dem widersprechen; sind auch dessen Gründe für die Verschiedenheit Beider nicht überzeugend, so ist doch auch das Gegentheil nicht erwiesen. Hll.

Pius IX.

So überflüssig es scheinen mag, über die Größe des unvergeßlichen Papstes Pius IX. noch ein Wort zu verlieren, nachdem bereits so viele katholische Zeitschriften in den herrlichsten Artikeln sein Lob verkündet haben, gebietet uns doch die Ehrfurcht gegen den Verewigten, auch in diesen Blättern wenigstens einige Zeilen seinem gesegneten Andenken zu widmen.

Pius IX. hat während seiner langen Regierung unstreitig in jeder Hinsicht die größten Verdienste um die hl. Kirche sich erworben; er hat mit klarem Blicke alle Verhältnisse überschaut und den verschiedensten Angelegenheiten gleichmäßig seine Aufmerksamkeit zugewendet; seine Bemühungen in Betreff der Wiederherstellung der kirchlichen Hierarchie in verschiedenen Ländern, der Verbesserung der Ordensdisciplin, der Zurückführung der Schismatiker und Häretiker, der Förderung auswärtiger Missionen, der Belebung des religiösen Sinnes im Innern der Kirche, der Regelung der Beziehungen zu den weltlichen Fürsten u. s. w. sichern ihm ein unsterbliches Andenken in den Annalen der Geschichte, wenn auch der Erfolg nicht in jeder Hinsicht gleich glücklich und dauerhaft war. Wie oft findet sich ein Mann, der so lange Zeit und so constant das Kleinste wie das Größte berücksichtigt, der mit solcher Pietät den Interessen der Andacht und Frömmigkeit Rechnung trägt und nichtsdestoweniger eine so ungeschwächte und überlegene Thätigkeit den äußern Angelegenheiten entgegenbringt, der mit solcher Umsicht und so unverdrossenen Muthes jede Gelegenheit benützt, um auf allen Gebieten das Beste der katholischen Kirche nach Kräften zu fördern?

Jedoch die eigentliche Größe des verewigten Papstes und die providentielle Bedeutung seines Pontifikates liegt in der Lösung der großen Aufgabe, welche aus der Eigenthümlichkeit der gegen-

wärtigen Zeitverhältnisse erwuchs. Pius hat seine Zeit richtig erfaßt und ihren Forderungen sich gewachsen gezeigt; und dies war gewiß keine Kleinigkeit. Er hatte es nicht mit einzelnen partiellen Uebeln zu thun, sondern mit einer dem Christenthum diametral entgegengesetzten Weltanschauung und Culturrichtung, welche zwar schon lang ihre Minen gelegt hatte, aber vorzugsweise seit dem Beginne seines Pontifikates sie springen ließ. Die Macht des Zeitgeistes ist bekannt. Wenn man nun bedenkt, wie der moderne Zeitgeist direkt darauf abzielt, das ganze Leben zu profaniren, das Jenseitige der Verachtung preiszugeben und die materiellen Interessen auf den Altar zu stellen, die Principien zu entwerthen und der Logik der Thatsachen zum Opfer zu bringen, alle historischen Bande zu zerreißen, die Gesellschaft zu atomisiren und den animalischen Instinkt als die einzige sociale Basis gelten zu lassen; wenn man ferner bedenkt, was derselbe Zeitgeist bereits thatsächlich erzielt, welche Siege er der Revolution verschafft, wie viele Throne er gestürzt, wie er den Nationalitätenhader entfacht und das Gespenst der rothen Internationale heraufbeschworen; dann wird man einsehen, daß es einer gewaltigen Hand bedurfte, um das Steuerruder der Kirche glücklich zu führen, zumal die Angriffe geradezu auf das Fundament derselben gerichtet waren und die Mächte theils feindlich dem hl. Stuhle gegenüberstanden, theils selbst Mühe hatten, sich über den Wogen zu halten. Pius hat die schwere Aufgabe glänzend gelöst. Er hat vor allem dafür gesorgt, daß es dem Zeitgeist nicht gelang, die Kirche unvermerkt zu inficiren und innerlich zu zersetzen, indem er muthig und unerschrocken für die ewigen, unveränderlichen Grundsätze von Wahrheit und Recht seine Stimme erhob, die Lüge und Heuchelei entlarvte, Wahres vom Falschen sonderte, und die verderblichen Irrthümer der Zeit offen als solche brandmarkte und verurtheilte. Wohl hat er dadurch von mancher Seite her den Tadel wegen extremer Gesinnung und schroffen Vorgehens sich zugezogen; aber es gereicht ihm zur Ehre, daß er den Muth hatte ihn über sich ergehen zu lassen. Wo es sich um Principien handelt, gibt es kein Transigiren; das hat Christus selbst am öftesten und entschiedensten gezeigt. Pius konnte nicht schweigen und durfte nicht schweigen, sollten die Gläubigen gegen die allem Recht hohnsprechenden Willkürakte nicht allmählig gleichgiltig werden und ohne es zu merken, viele

mit dem innersten Wesen der Kirche unverträgliche Anschauungen adoptiren. Keine größere Gefahr für die Kirche, als wenn eine scheinbar noch christliche, aber im Grunde ganz antichristliche Denkart und Gesinnung nach und nach unvermerkt alle Schichten durchsäuert; da gibt es allerdings keinen Kampf, es bleibt aber auch nichts übrig als die äußere Form, die zuletzt als veraltete und morsche Hülle von selbst in Trümmer geht. Pius hat das große Verdienst, dieser Gefahr energisch gesteuert und eine allgemeine Scheidung der Geister hervorgerufen zu haben.

Die Scheidung der Geister hätte aber wenig genützt, wäre es seinen Bemühungen nicht auch gelungen, allenthalben eine warme Begeisterung für die Sache des Christenthums und der Kirche zu Stande zu bringen. Was Pius in dieser Hinsicht geleistet, brauchen wir nicht zu zeigen; wem sollte es nicht bekannt sein? Es war unter seinem Pontifikate insbesondere von größter Wichtigkeit, dem christlichen Volke, das an das Hergebrachte gewöhnt, von den glaubens- und kirchenfeindlichen Insinuationen des modernen Zeitgeistes fast unvorbereitet überrascht wurde, die Grundlagen seines Glaubens, das Fundament der kirchlichen Auktorität, die ganze Herrlichkeit der Kirche und ihrer Gemeinschaft zum Bewußtsein zu bringen und gerade die vom Zeitgeiste am meisten beanstandeten Seiten in ihrer ganzen Schönheit hervortreten zu lassen. Muß ja die Kirche überhaupt jederzeit die einem überhandnehmenden Irrthume oder einer verkehrten Zeitrichtung entgegengesetzte Wahrheit in Lehre und Leben besonders entfalten; die gegenwärtige Zeitströmung aber ist der Art, daß sie nicht etwa blos ein besonderes Dogma oder eine besondere Einrichtung bedroht, sondern geradezu gegen alles Uebernatürliche, gegen Glauben und Glaubensleben, gegen Kirche und Kirchlichkeit sich staut. Dank also dem großen Pius, oder vielmehr Dank der Vorsehung, daß sie durch ihn trotz der ungünstigsten Verhältnisse dem übernatürlichen Glaubensleben, der Andacht, dem Gebetseifer neuen Aufschwung verlieh, an das jenseitige Ziel (besonders durch die vielen Beatifikationen) nachdrücklichst erinnerte, die kirchliche Auktorität mehr befestigte, die auf Matth. 16, 18 gegründete Zuversicht mächtig förderte, die kirchliche Gemeinschaft in so vielfacher Hinsicht und so glänzend verherrlichte, die den Schattenseiten der Zeit entgegengesetzten Lichtseiten des Katholicismus so leuchtend hervortreten ließ und das

katholische Bewußtsein, das katholische Selbstgefühl, den kirchlichen Sinn in unglaublicher Weise weckte und kräftigte[1]). Gab es je eine Zeit, wo die Gläubigen in eine so innige Gebetsgemeinschaft mit einander traten, so innig an ihre Hirten und den gemeinsamen Vater der Christenheit sich anschlossen, so schön die Einheit und Gemeinschaft der katholischen Kirche zur Erscheinung brachten, wie unter dem letzten Pontifikate? Gab es je eine Zeit, wo die Kirche in solcher Weise als eine große, alle Völker umfassende, von ein und demselben Geiste beseelte Familie sich darstellte, wie dies unter Pius IX. bei Gelegenheit der verschiedenen ihm dargebrachten Ovationen der Fall war? Das war angesichts der socialen Schwankungen und des nationalen Antagonismus der Gegenwart ein wahrer Triumph, der nachhaltig auf den Muth und die Begeisterung der Katholiken zurückwirken mußte. Der Zeitgeist ist nicht gewohnt Niederlagen zu verzeichnen; aber in Bezug auf die Kirche hat er schon dadurch seine Niederlage constatirt, daß er zu Gewaltmaßregeln und Verfolgungen seine Zuflucht zu nehmen sich gezwungen sah und mit dem Projekte von Nationalkirchen so kläglich scheiterte. Nicht eine Lockerung des hierarchischen Verbandes, nicht

---

[1]) In welch' schönem Lichte müssen uns von diesem Gesichtspunkte aus so manche Akte des unsterblichen Papstes erscheinen, die wir sonst vielleicht nicht hinreichend würdigen. Man vergleiche z. B. die Dogmatisirung der Lehre von der unbefleckten Empfängniß Mariä mit den der „Pithekoiden-Theorie" zu Grunde liegenden Anschauungen, die im entwürdigenden Gorillaculte einen so beredten Ausdruck fanden; ferner die am Pfingstfeste 1862 im Beisein so vieler Bischöfe und Gläubigen aus allen Ländern feierlich vollzogene Canonisation der japanesischen Martyrer mit dem antichristlichen und antikatholischen Rassenprincip unserer Zeit; die dem hl. Joseph als Patron der Kirche zuerkannte Verehrung mit den durch die Arbeiterfrage wachgerufenen Bedürfnissen und Gefahren, u. s. w. Es ist bemerkenswerth, daß der Papst alle Bande der christlichen Gemeinschaft bei Gelegenheit auf besondere Weise an's Licht stellte; so z. B. die Verbindung mit den Heiligen durch die Menge der von ihm vorgenommenen, alle Stände bis herab zum Bettler umfassenden und alle Seiten des christlichen Bekenntnisses repräsentirenden Selig- und Heiligsprechungen; ferner die eucharistische Gemeinschaft (Sekundizfeier, Förderung der an die Eucharistie sich anschließenden Herz-Jesu-An'acht); die innere Gnaden- und Lebensgemeinschaft (Jubiläen, Ablaßverleihungen, Gebetsvereine 2c.); endlich die christliche Charitas und ganz besonders die hierarchische Gemeinschaft.

eine Sprengung der kirchlichen Gemeinschaft, nicht Auflösung und Zersetzung des Kirchenthums, nein, das gerade Gegentheil hat er eintreten gesehen. Dieses herrliche Resultat ist zum großen Theile ohne Zweifel auf Rechnung der segensvollen Wirksamkeit zu setzen, die Pius IX. entfaltete, oder sagen wir lieber, auf Rechnung seiner ganzen Erscheinung. Sein Verdienst ist es, den Geist der Eintracht und Kirchlichkeit sowie Muth und frisches Leben in alle Kreise des katholischen Volkes geleitet zu haben. Hätte er nichts anderes geleistet als dieses, so hätte er doch Großes geleistet; hätte aber dieses gemangelt, so würden auch die großartigsten Unternehmungen wenig gefrommt haben; denn geistige Erschlaffung kann gegen die frische und rührige Macht des Zeitgeistes nicht Stand halten.

Pius hat, das kann man unbedenklich behaupten, die gegenwärtige Lage und Aufgabe der Kirche sozusagen typisch an sich dargestellt; er hat ihr innerstes Wesen, er hat den Geist des Katholizismus in der allseitigsten und glänzendsten Weise zur Erscheinung gebracht. Er hat demgemäß auch nicht blos der päpstlichen Tiara wahrhaft Ehre gemacht, sondern so recht eigentlich die Idee des Papstthums nach Möglichkeit an sich verwirklicht und dargestellt. Man durchgehe einzeln die in den Evangelien angedeuteten Pflichten und Prärogativen des Primates, man wird sie alle in außergewöhnlicher Weise in dem Pontifikate Pius IX. repräsentirt finden. Er hat in Wahrheit als Petrus, als Felsengrund sich bewährt, er hat die von Christus (Matth. 16, 19) gewährleistete geistliche Machtfülle ebenso hervorragend in Ausübung als zur Anerkennung gebracht; er hat wie kaum ein Anderer die Mahnung des Herrn: Confirma fratres tuos (Luk. 22, 32) fortwährend persönlich erfüllt; er hat nach Joh. 21, 15 ff. die rührendste Hirtensorgfalt an den Tag gelegt, indem er nicht blos den Klerus ohne Unterlaß an seine Pflichten erinnerte, sondern durch sein persönliches Wirken allen Seelenhirten bis herab zum Lokalseelsorger zum Vorbilde diente und eine Zeitlang so zu sagen zum Sonntagsprediger für die ganze Kirche wurde, wie er denn auch unerschrockenen Muthes und mit heroischer Ausdauer den vom obersten Hirten seinem Stellvertreter in Aussicht gestellten Weg des Kreuzes (Ebd. 21, 18 f.) bis an's Ende wandelte. Daß er vorzugsweise ein Mann des Glaubens war und nicht blos menschliche

Berechnung, nicht blos Fleisch und Blut, sondern übernatürliche Erleuchtung zu Rathe zog (Matth. 16, 17), wird man gleichfalls nicht in Abrede stellen. Kurz er hat ähnlich seinem ersten Vorgänger seinem erhabenen Berufe so entsprochen, daß mehr oder weniger in jeder Hinsicht persönliche Leistung und amtliche Stellung sich deckten; und man wird kaum einen leuchtenden Zug in dem Bilde des Apostelfürsten zu entdecken im Stande sein, der nicht im Leben und Wirken des verewigten Papstes irgendwie einen treuen Reflex gefunden hätte, selbst die durch dessen inniges Verhältniß zum Liebesjünger repräsentirte Idee nicht ausgenommen; kein Wunder, daß auch Ap. Gesch. 12, 5 auf besondere Weise sich an ihm wiederholte[1]). Die Zeitverhältnisse erheischten, daß ein neues Siegel auf die päpstliche Würde gedrückt wurde (durch das Unfehlbarkeitsdogma); darum hat die Vorsehung für ein Pontifikat gesorgt, das für diese Auszeichnung eine entsprechende Folie bildete, für ein Pontifikat, das durch seine vielen Vorzüge und das persönliche Ansehen seines Trägers die günstige Aufnahme des erwähnten Dogma's lange vorbereitete und den apostolischen Stuhl mit neuem Glanz übergoß. Unter ihm ist die hohe Aufgabe und die ganze Bedeutung des Primates Freunden wie Feinden neuerdings recht zum Bewußtsein gekommen; die Huldigungsakte der erstern und die forcirten Angriffe der letztern lassen darüber keinen Zweifel obwalten. Das Papstthum bewies, daß es nichts weniger ist als eine morsche Ruine, wie etwa die einst so gefürchtete Macht von Stambul; es offenbarte vielmehr seine ganze Stärke und Herrlichkeit; es zeigte sich als eine wahrhaft geisterbeherrschende Macht, als eine Macht, die nicht blos von der Gunst der äußeren Verhältnisse getragen wird, sondern gerade im Kampf gegen die Ungunst der Zeit ihre Größe entfaltet, es zeigte sich als Hort der moralischen Ordnung, als Stimme des öffentlichen Gewissens, als Stütze

---

[1]) Es ist auch bemerkenswerth, daß kein Papst mehr Gelegenheit fand, die zwei Pastoralschreiben Petri, namentlich das zweite, in seiner doktrinellen und paränetischen Thätigkeit wiederzugeben, als Pius IX. Man erinnere sich z. B. an die begeisterte Aufforderung zur Standhaftigkeit in der Verfolgung und zum freudigen Bekenntnisse Christi (1 Pet.), an die schonungslose Entlarvung und Verurtheilung der falschen Gnosis und des unter täuschender Hülle sich bergenden Renegatenthums der letzten Zeiten (2 Pet.) u. s. w.

der christlichen Religion; wer nicht begriff, was der römische Stuhl als Princip und Mittelpunkt der kirchlichen Einheit zu bedeuten habe, konnte es in der jüngsten Zeit mit Händen greifen.

Was aber die Hauptsache ist, Pius hat hinsichtlich der Stellung des Papstthums in der Geschichte eine neue Aera eingeleitet, nicht so sehr durch die Dogmatisirung der Infallibilitätslehre, die vor wie nach den Herzen der Gläubigen tief eingeschrieben war, als vielmehr durch das familiäre Verhältniß zwischen dem christlichen Volke und dem Vater der Christenheit. Dieses Verhältniß war zum Theil durch die stupende Erleichterung des Verkehrs und andere Zeitumstände bedingt, aber nicht durch sie verursacht; um es einzuleiten, bedurfte es der Eigenschaften und Lebensschicksale eines Pius und eines so langen Pontifikates; nachdem es aber eingeleitet ist, wird es fortbestehen, die Vorsehung wird ihr Werk erhalten, weil das allgemeine Wohl es erheischt. Was das Papstthum auf der einen Seite verloren, seitdem die politische Welt nicht blos das Schiedsrichteramt, sondern fast alle Ingerenz ihm entzogen und den Raub seiner Länder geduldet, oder gar in offenem Kampfe ihm gegenübergetreten, hat es so auf der andern Seite wieder gewonnen, es ist gekräftigt aus den Stürmen hervorgegangen, die so viele Throne gestürzt oder erschüttert haben.

Es ist unleugbar, Pius IX. hat die Aufgabe, die in einer der furchtbarsten Uebergangsperioden, in einer Zeit voll der Krisen, dem apostolischen Stuhle gestellt war, glänzend erfüllt; es war eine gewaltige Aufgabe; nur ein Mann von solcher Frömmigkeit und Tugend, ein Mann von so ausgezeichneten Geistesgaben, von so hohem Sinne, mit einem so weiten, edlen und feinfühlenden Herzen, mit einem so heroischen und zugleich so liebenswürdigen Charakter, nur ein Johannes Mastai-Feretti konnte ihr gewachsen sein. Sollte ihm die Nachwelt den Beinamen „der Große" zuerkennen, so zeigt sie sich nicht verschwenderisch. Den Katholiken muß der Rückblick auf dieses großartige Pontifikat, in dem so viele Beweise vom Walten der göttlichen Vorsehung zu Tage traten, mächtig im Glauben bestärken, und zwar um so mehr, je unverkennbarer dieselbe Vorsehung bei der Wahl des neuen Papstes Leo XIII. ihre Hand erblicken ließ.

Das Eindringen des modernen kirchenfeindlichen Zeitgeistes in Oesterreich unter Karl VI. und Maria Theresia.

Von Mſgr. Dr. Albert Jäger.

(Schluß.)

Die nach dem Hubertsburger Frieden (1763) eintretende Friedenszeit wurde für Oesterreich die eigentliche Reformzeit. Die Gründe, welche schon in der kurzen Ruhe zwischen dem Aachener Frieden und dem Ausbruche des siebenjährigen Krieges von 1748—1756 zu manchen aus den Bedürfnissen hervorgegangenen Reformen geführt hatten, drängten nach den Erfahrungen des siebenjährigen Krieges noch weit mehr dazu. Maria Theresia bezeichnete die Nothwendigkeit einer durchgreifenden Umgestaltung durch ihre im vertrauten Gespräche mit dem Staats-Kanzler Grafen Kaunitz ausgesprochene Besorgniß, daß Oesterreich wegen des traurigen Zustandes der inneren Angelegenheiten und der fehlerhaften Einrichtung der Regierung Gefahr laufe, zu einer Macht zweiten Ranges herabzusinken[1]). Es begannen sofort Umgestaltungen in allen öffentlichen Einrichtungen, in der Stellung der einzelnen Länder zur Staatsgewalt, im Heer- und Finanzwesen, in der politischen Administration, im Justizwesen, und griffen auch hinüber in das Unterrichtswesen und selbst in die Sphäre der Kirche. Die Männer, welche jetzt den Thron der Kaiserin umgaben, die Minister und andere hohe Staatsbeamte, waren größten Theils Söhne der neueren Zeit nnd ihrer Grundsätze, insbesondere Kaunitz, dem die Kaiserin unbedingtes Vertrauen schenkte, huldigte den philosophischen Ideen der Encyklopädisten, und übte, obwohl sein Gebiet

[1]) Dr. Karl Freih. v. Hock, Der österreich. Staatsrath S. 9.



das der auswärtigen Angelegenheiten war, auch auf die innere Staatsverwaltung großen Einfluß. Zudem darf nicht übersehen werden, daß Maria Theresia nach dem Tode ihres Gemahls, des Kaisers Franz I.[1]) 1765, ihren Sohn, Josef II., zum Mitregenten in Oesterreich ernannte. Kaiser Joseph II. gehörte aber mit seiner ganzen Tendenz und Denkweise der Richtung des neuen Zeitgeistes an.

Dies war nun die Zeit, in welcher der Grundsatz, daß alle öffentlichen Verhältnisse sich der Machtvollkommenheit des Staates unterordnen und von ihm ihre Gestaltung und Regelung erhalten müßten, zur vollen Entwickelung und praktischen Durchführung gelangte. Was seine Anwendung auf die verschiedenen Kreise der Staatsverwaltung betrifft, so hat für unsern Zweck dieselbe nur in einer Richtung hohe Wichtigkeit, nämlich seine reformirende Thätigkeit in dem Verhältnisse zwischen Staat und Kirche, und insoferne Schule und Literatur zu diesem Verhältnisse in Beziehung standen, auch seine Einwirkung auf diese Zweige des öffentlichen Lebens. Da muß nun gleich von vorneherein diesem Grundsatze das Zeugniß ausgestellt werden, daß seine Anwendung auf die Gestaltung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche und auf Schule und Literatur der Einführung des modernen kirchenfeindlichen Geistes großen Vorschub leistete, denn jetzt stand diesem die Staatsverwaltung mit der Macht ihrer Verordnungen und Gesetze zur Seite. Ausgehend von dem Prinzipe, daß Vieles von dem, was bisher unbestritten als zur Rechtssphäre der Kirche gehörig betrachtet wurde, nach der neuen Theorie über Wesen und Natur des Staates ausschließlich in den Kreis seiner Rechte und Befugnisse gehöre, fing der Staat an, auf das kirchliche Gebiet überzugreifen, und die Kirche in vielen ihrer bisherigen Rechte zu beschränken oder ganz aus denselben zu verdrängen und sie seiner Competenz zuzuweisen. Auch sehen wir jenes Schutzverhältniß, welches die frühere Zeit als eine vorzügliche Prärogative der weltlichen, zumal kaiserlichen Macht angesehen hatte, der Kirche gegen äußere und innere Feinde ihren vertheidigenden Arm zu leihen, von Seite des Staates nicht mehr eingehalten. Der Staat sieht entweder gleichgiltig zu, oder läßt die Feinde der Kirche sogar

[1]) 18. Aug. 1765 zu Innsbruck.

absichtlich gewähren, wenn sie mittelst der Schule und Literatur selbst die Fundamente ihrer äußeren Existenz unterwühlen. Ein Gang durch die hieher bezüglichen Akte der Regierung wird uns mit den Belegen dieser Behauptungen bekannt machen.

Es lag in der Natur der Sache, daß der Staat bei der Machtvollkommenheit, die er auch der Kirche gegenüber sich zueignete, vor Allem das Kirchenrecht auf der Basis von Grundsätzen aufbauen mußte, welche ihm das Recht zu seinem Hinübergreifen auf das kirchliche Gebiet vindicirten. Das leistete Paul Joseph Riegger, seit 1758 Professor des canonischen Rechtes an der Universität in Wien. Riegger, geboren zu Freiburg im Breisgau 1705, von Kaiser Karl VI. 1733 zum Professor der neuerrichteten Lehrkanzel des Jus publicum an der Hochschule zu Innsbruck ernannt, 1751 an die von Maria Theresia 1749 gestiftete Theresianische Ritter-Academie als Professor des Staats- und canonischen Rechtes berufen, kam, wie eben bemerkt wurde, 1758 in gleicher Eigenschaft an die Wiener Universität. Von ihm wird gerühmt, daß „durch alle bisher unter dem Banne mittelalterlicher Anschauungen entstellten, jetzt aber von Riegger vorgetragenen Lehren über den Ursprung und die wahren Grundlagen des canonischen Rechtes, über die Privilegien der weltlichen Macht in geistlichen Sachen, über die Macht des Papstes und die richtigen Gränzen derselben, über die Rechte der Erzbischöfe und Bischöfe und über die Beziehungen des Staates zur Kirche eine freiere Strömung ging.“ Von ihm wird noch ferner gerühmt, daß seine Thätigkeit als Professor und Schriftsteller mit dem „großes Aufsehen erregenden Werke des Weihbischofes von Trier, Nicolaus von Hontheim, de legitima potestate Romani Pontificis, zusammen fiel, welches zu Gunsten des Episcopalsystems die wesentlichen Rechte des apostolischen Stuhles auf ein von dem bisherigen stark abweichendes Maß beschränkte“ [1]). Riegger war nun ganz der Mann für das neue Bedürfniß des Staates.

Auf die Proteste der Bischöfe gegen Rieggers Lehre und Lehrbuch [2]) wurde nur in so ferne Rücksicht genommen, daß das

---

[1]) Wurzbach, Biograph. Lexicon d. Kaiserth. Oesterreich. 26. Th. Artik. Riegger Paul Jos.

[2]) Unter Rieggers Lehrbuch muß entweder: Corpus jur. publ. et eccles. 2 Theile 1758, oder: Exercitium de juris eccles. origine,

Mitglied der Studien-Hofcommission und seit De Biels Entfernung Director des theologischen Studiums[1]), Simon Ambros von Stock, den Auftrag erhielt, eine Zusammenstellung von Thesen zu verfassen, welche mit Weglassung aller jener Fragen, die bei Prüfungen, Disputationen und Dissertationen leicht zu offenen Differenzen führen konnten, bei allen diesen Anlässen gebraucht werden sollten; sonst galt nach wie vor Rieggers Buch bei den Vorträgen über Kirchenrecht an der Universität. Da nun Rieggers kirchenrechtliche Lehre diejenige war, in welcher nach der Absicht des Staates die Jugend herangebildet werden sollte, so wurde 1767 den Jesuiten die von ihnen an der theologischen Fakultät versehene Kanzel des Kirchenrechtes abgenommen, und den Theologen befohlen, das canonische Recht zugleich mit den Juristen bei Prof. Riegger zu hören. In ihrem Antrage zu dieser Verfügung hatte das Jahr zuvor die Studien-Hofcommission als Motiv angegeben: „es sei sattsam bekannt, daß von keinem Religiosen, am wenigsten aber von einem Jesuiten, eine den jetzigen Zeiten anständige Lehre des juris canonici jemals zu hoffen sei[2])." Der Staat dehnte diese Gleichförmigkeit bald noch weiter aus. Unter dem 13. Octob. 1770 erging der Befehl, daß alle Studien in allen geistlichen Orden ohne Ausnahme nach den nämlichen Grund- und Lehrsätzen und Lehrbüchern, welche an der Wiener Universität vorgeschrieben waren, gelehrt und gelernt werden sollten. Später begegnet man sogar noch einer Verordnung, daß alle Klöster und Stifte, in denen das canonische Recht gelehrt wurde, so viele Exemplare von Riegger anschaffen mußten, als Studirende seien, die übrigen aber wenigstens zwei Exemplare und zwar binnen vier Wochen. Tiefer in das Recht der Kirche einschneidend lautete die Vorschrift, daß kein Cleriker bei schwerster Strafe zu den höheren Weihen zugelassen werden durfte, ohne ein Examen aus dem Kirchenrechte nach den auf den k. k. Universitäten eingeführten Grundsätzen bei einem k. k. Director oder k. k. Lehrer der Theologie abgelegt zu haben.

---

natura et principiis 1856, oder die Introductio in jus universale eccles. 1758 verstanden werden, weil seine anderen Werke über denselben Gegenstand erst später erschienen.

[1]) Siehe oben 302.

[2]) Kink, Gesch. d. Univ S. 501.

Auf Grund dieses Kirchenrechtes, welches die Suprematie des Staates über die Kirche als Fundamental-Lehre hinstellte, machte sich die Regierung sofort an die Ausübung der daraus abgeleiteten Rechte circa sacra et in sacra. Einige Acte betrafen die kirchliche Gerichtsbarkeit, andere die Immunität der Geistlichkeit, wieder andere den Cultus, die zahlreichsten die religiösen Orden und Genossenschaften.

Die Ausschließung eines Mitgliedes aus der Kirche gehört zu den unveräußerlichen Rechten einer religiösen Genossenschaft, und es könnte nur in dem Falle, wenn sie nachtheilige bürgerliche Folgen nach sich zöge, von einer Verständigung mit der weltlichen Macht die Rede sein. Allein am 1. Oct. 1768 erschien die Verordnung, daß ohne „Placet" kein Bann verhängt werden dürfe, was ohne Zweifel ein Eingriff in das Recht der kirchlichen Gerichtsbarkeit war. Ueber die historische Veranlassung dieses Eingriffes gibt die folgende polizeiliche Maßregel der Regierung Aufklärung.

Anfangs 1770 beantragte die oberste Polizeibehörde, nach der päpstlichen Bulle „in coena Domini" zu fahnden; es sollten in allen Bibliotheken und geistlichen Häusern Nachforschungen und Durchsuchungen stattfinden, die vorhandenen Exemplare der Bulle weggenommen und gegen die Besitzer weiter vorgegangen werden. Diese Maßregel stand im Zusammenhange mit dem, was sich von 1765—1768 im Herzogthume Parma zugetragen hatte. Hier war von dem Regenten und Vormund des jungen Herzogs Ferdinand, eines bourbonischen Prinzen, Wilhelm du Tillot eine sogenannte pragmatische Sanction bekannt gemacht worden, welche im Sinne und Geiste Pombals, Aranda's, und Choiseuls in vielen und wichtigen Punkten die Rechte der Kirche verletzte. Papst Clemens XIII. erließ am 30. Jänner 1768 ein Breve, in welchem er als Oberhaupt der Kirche alle in Folge der pragmatischen Sanction getroffenen Verfügungen für ungiltig erklärte, und unter Berufung auf die Bulle in coena Domini Alle, welche bei der Abfassung, Publication oder Vollstreckung des Edictes betheiligt waren, mit Censuren belegte, von welchen nur der Papst lossprechen kann; die Räthe des Herzogs bedrohte er mit dem Banne. Dieser Vorgang und speciell die Berufung auf die Bulle in coena Domini war nun Veranlassung, daß alle bourbonischen Höfe durch drohende Noten vom Papste die Zurücknahme des Breve forderten, und als

Clemens XIII. sich dessen weigerte, mit Protesten gegen die Bulle und mit Gewaltthaten gegen den päpstlichen Stuhl vorgingen. Dem allgemeinen Kampfe gegen die Bulle, in welcher man nur Uebergriffe des päpstlichen Stuhles in die weltliche legitime Macht der Fürsten erblickte, wollte nun auch Oesterreich aus begreiflichen Gründen nicht ferne bleiben; daher schon die Verordnung vom 1. Octob. 1768 gegen die Verhängung des Bannes ohne Placet, daher jetzt die Fahndung nach der staatsgefährlichen Bulle. Obwohl nun Maria Theresia den übergroßen Eifer der obersten Polizei-Behörde nicht zu theilen schien, gönnte sie doch dieser noch Spielraum genug für ihre Thätigkeit; sie erklärte am 3. Februar, es habe zwar bei dem Verbote der Bulle zu bleiben, bei der Grenzrevision habe man aber den Reisenden die Exemplare derselben, die sie etwa mitbringen, wegzunehmen, weiter zu gehen sei nicht räthlich[1]).

Eine weitere Beschränkung der kirchlichen Gerichtsbarkeit enthielt die Nichtigkeits-Erklärung der Ehen von Minderjährigen ohne Consens der Eltern oder Vormünder (Verordnung vom 4. Mai 1770). „Das Recht über die Ehen nach ihren kirchlichen Beziehungen zu urtheilen, ist von dem Wesen der Kirche unzertrennlich", schreibt Ferdinand Walter[2]). Nun hat das canonische Recht die Abschließuug einer Ehe ohne Zustimmung der Eltern (Vormünder) zwar als Verletzung der ihnen gebührenden Ehrerbietung untersagt, die wirklich abgeschlossene aber darum nicht für nichtig erklärt[3]). Wenn also der Staat absolut ein für alle Male die von Minderjährigen ohne Zustimmuug der Eltern oder Vormünder abgeschlossenen Ehen als nichtig erklärt, und praktisch darnach vorgehen will, so setzt er sich nicht nur mit den Grundsätzen der Kirche in Widerspruch, sondern die oben angeführte Verordnung machte auch, wie selbst Maassen hervorhebt, den Anfang der Unterscheidung zwischen kirchlicher und bürgerlicher Gültigkeit der Ehe[4]).

---

1) Hock, S. 52.

2) Lehrbuch des Kirchenrechts §. 296. — 3) Derselbe §. 297.

4) Neun Kapitel über freie Kirche und Gewissensfreiheit. Graz 1776, S. 308. Trotz des bekannten Standpunktes des Verfassers sind besonders im 7. Kap. („Die Fürstenallmacht und die kath. Kirche") seine Urtheile öfter zutreffend. Wir haben dieses Kapitel wiederholt benützt.

Unter den Maßregeln der Regierung gegen die Immunität und Privilegien der Geistlichkeit waren, außer der Beseitigung des kirchlichen Asylrechtes 1769, und der Verordnung über die Testamente der Geistlichen, welche der Landesstelle vorgelegt werden mußten, die wichtigsten die Aufhebung der Steuerfreiheit und die Erneuerung der alten Amortisations-Gesetze. In den österreichischen Erblanden war die Steuerfreiheit des herrschaftlichen Grundbesitzes sowohl des Adels als der Geistlichkeit schon im Jahre 1751 mit Verordnung vom 19. Februar aufgehoben worden, aber noch immer bestand das alte Vorrecht des Klerus, daß Subventionen mittelst päpstlicher Indulte nachgesucht und geleistet wurden. Allein im J. 1768 wurde mit Verordnung vom 25. Febr. und 9. Sept. von der päpstlichen Genehmigung (Indult) abgesehen und die Geistlichkeit besteuert wie die Laien, nachdem der Staatsrath, welchen Maria Theresia im J. 1760 als ein berathendes Collegium errichtet hatte, „von dem sie das Heil ihrer Erblande und die Beruhigung ihres Gemüthes und ihres Gewissens erwartete“[1]), einstimmig erklärt hatte, der Staat brauche zur Besteuerung des Klerus keine päpstliche Erlaubniß; war sie ehemals nachgesucht worden, so sei dies aus kindlicher Ehrerbietung geschehen[2]).

Die Erwerbung von Gütern durch die Kirche[3]), war in den österreichischen Erblanden schon in früheren Zeiten zu wiederholten Malen durch Gesetze (Amortisations-Gesetze) beschränkt worden, so unter Herzog Albrecht II. 1340, unter Ferdinand I. 1527; allein unter Maria Theresia wurden 1770 die früheren beschränkenden Gesetze nicht blos erneuert, es blickte schon eine Neigung durch, bedeutend weiter zu greifen und die Kirchengüter in die Verwaltung des Staates zu übernehmen gegen Anweisung einer portio canonica an die Geistlichen. Der Gedanke kam jedoch über seine Besprechung in Regierungskreisen nicht hinaus[4]).

Große Aufmerksamkeit widmete der Reformations-Drang den Cultus-Gegenständen. Auf diesem Felde räumte er mit Manchem, was ihm im Wege stand, gründlich auf, wobei auch der

---

[1]) Hock, S. 11.
[2]) Ebend. S. 49—50.
[3]) „Die todte Hand“.
[4]) Wolf, Mar. Theres. S. 388.

Aufklärerei Gelegenheit gegeben war, eine geschäftige Rolle zu spielen. Im Mai 1769 machte sich die Hofkanzlei an die Beseitigung oder wenigstens Beschränkung der Processionen und Bruderschaften. Sie fand, was nun vielfach maßgebend wurde, daß der Arbeit und der Förderung der materiellen Interessen zu viel Zeit und Arbeitskraft entzogen werde, und der Aberglaube Nahrung finde. Die Kaiserin ließ den Antrag der Hofkanzlei Monate lang liegen, und genehmigte ihn erst nach dessen Erneuerung durch die Hofkanzlei am 21. Juni 1773, jedoch mit folgenden Bestimmungen. Processionen in fremde Länder wurden verboten, ebenso jene, die über Nacht ausbleiben mit Ausnahme der nach Maria Zell. Alle Umgänge, die nicht durch Kirchengesetze an bestimmte Tage gebunden waren, wurden auf Sonn- und Feiertage verlegt. Neue Bruderschaften durften ohne landesfürstliche Erlaubniß nicht errichtet, die bestehenden mußten einer genauen Prüfung unterzogen werden. Gelderpressung und sonstiger Mißbrauch führte nach Umständen die Auflösung der Genossenschaft herbei. Den Grund des Uebels glaubte die Regierung in der Unwissenheit der Geistlichkeit zu finden; sie erließ daher an die Bischöfe die Aufforderung, durch Lehrbücher der Philosophie, Dogmatik und Moral, durch Verbreitung des Muratorischen Buches über die wahre Andacht des Christen entgegen zu wirken.

Aus demselben Grunde des ökonomischen Zeitgewinnes sollte die Zahl der Feiertage wieder eine Beschränkung erfahren. Mittelst Verhandlungen mit Rom erreichte die Regierung 1771 ihr Ziel. Dem im März 1769 von der Hofkanzlei gestellten Antrage auf Abschaffung der Kirchtage und Verlegung aller auf Einen Tag stimmte der Staatsrath nicht bei, aber nicht aus kirchlichen Gründen, sondern weil diese Tage wahre Volksfeste seien, und weil man den Landmann, der das ganze Jahr schwer arbeite, derselben nicht berauben solle. Bezüglich der Feiertage hatte der Staatsrath nicht dasselbe Wohlwollen für den Landmann. Auch die Stola-Taxe unterwarf die Hofkanzlei ihren Anordnungen; die Beschwerden der Bischöfe über Eingriffe in ihre geistlichen Gerechtsamen und über Verkürzung des Lebensunterhaltes der Seelsorger wies der Staatsrath mit der Hinweisung auf das Recht des Landesfürsten, Abgaben zu regeln, die seine Unterthanen tragen müßten, zurück. Maria Theresia entschied am 1. Aug. 1769 in diesem Sinne.

setzte aber hinzu: „sei ein oder dem andern Seelsorger zu viel geschehen, so wird in particulari geholfen werden können[1]).“ Selbst auf die Beichtkreuzer, Kirchenalmosen und Opfergänge bei Trauungen, Taufen und Vorsegnungen erstreckte sich die Obsorge der Hofkanzlei; die ersten und letzten wurden verboten, die Kirchenalmosen durfte der Pfarrer sich nicht mehr zueignen. Sonderbar nahm sich eine Verordnung des Staatsrathes aus, als er vorschrieb, wie an der Theologie die Moral gelehrt werden solle; der Probabilismus und die Casuistik hatte nach seiner Weisung zu entfallen.

Wie weit der Staat mit dem Aufräumen alles dessen ging, was er als Aberglauben oder dummes Zeug bezeichnete, mag ein kurzes Verzeichniß dessen bezeugen, was verboten wurde: die öffentlichen Volksspiele, das Sommer- und Winterspiel, das Sonnenwendspiel, der Aufzug der heil. drei Könige, das Neujahr-Singen und Geigen; das Aushängen von Wurzeln und Kräutern an Thüren und Fenstern; das Glockenläuten bei Gewittern, das Schießen bei Processionen, das Aufziehen mit Gewehren; das Kreuzschleppen bei Wallfahrten, das Drachenspiel bei der Frohnleichnams-Prozession; das Aufstellen von Trauergerüsten in den Kirchen; das Aufhängen der Palmzweige an Thüren und Fenstern; die Johannis-Feuer und das Darüberspringen; die Bezeichnung der glücklichen oder unglücklichen Tage, der Aderlaß- und Schröpftage in den Kalendern; den Handel mit Reliquien und Lucas-Zetteln; das Erzählen von Kindermährchen! Man bemerkte dabei nicht, daß man das Leben mancher erfreuenden Sitte entkleidete, und wie man die Poesie aus der Kinderstube, so auch dieselbe aus dem Volksleben verbannte, und in religiöser Beziehung die Benedictionen der Kirche mit purem Aberglauben in Einen Topf warf[2]).

Ein anderes Feld zu tiefen Eingriffen in das kirchliche Leben boten die Klöster. Der Ruf nach „Reform der Klöster“ wurde um das Jahr 1770 herum ein Hauptschlagwort, wobei es aber denjenigen, die dieses im Munde führten, keineswegs um das zu

---

[1]) Hock, S. 51.

[2]) Wer ein vollständiges Verzeichniß der auf obige Verbote bezüglichen Verordnungen wünscht, findet ein solches bei Wolf, Mar. Theres S. 397—398.

thun war, was das Wort „Reform“ besagt, sondern dasselbe zum Deckmantel ihrer eigentlichen Absicht diente, das Klosterwesen gänzlich zu vernichten. In Oesterreich trat jedoch dieser Tendenz die Gesinnung der Kaiserin und die Besonnenheit ihrer Räthe noch einigermaßen entgegen, jedoch nicht ohne dem klosterfeindlichen Geiste nicht unbedeutende Opfer zu bringen. Schon 1767 begegnen wir Verordnungen, welche die Aufnahme von Candidaten beschränkten. Zwei Jahre später wurde die Veräußerung von Ordensgütern ohne landesfürstliche Erlaubniß verboten; aber noch in diesem Jahre ging die staatliche Bevormundung schon so weit, daß unter dem Vorwande, der Unwirthschaft zu begegnen, mehrere Staatsmänner die Frage anregten, ob es nicht angezeigt wäre, dem gesammten Regular-Klerus die Güter-Verwaltung abzunehmen, sie der Kammer zu übergehen, und den Ordensgeistlichen jährliche Pensionen anzuweisen.

Diese Anläufe hatten zur Folge, daß 1770 eine eigene „geistliche Hof-Commission“ zur Regelung des Klosterwesens errichtet wurde. Ihre Berathungen betrafen die Festsetzung eines zum Eintritte in einen Orden oder zum Empfang der höheren Weihen erforderlichen Normalalters; die Bedingungen zur Ablegung der Ordensgelübde; die Ungültigkeit der vor dem Normalalter abgelegten Gelübde; die in das Kloster mitzubringende Dotation; die Güter-Erwerbung durch die Klöster; die Klosterkerker; das Strafrecht der Kloster-Vorsteher; die von Ordensgeistlichen versehenen Pfarren. Man beachtete dabei nicht, daß staatliche Maßnahmen in diesen Beziehungen tief in die Verhältnisse der geistlichen Orden eingriffen, und selbst mit Bestimmungen des Concils von Trient in Collision kamen; man begnügte sich mit der Ansicht, daß der Regent das Recht habe, das Alter und die Modalitäten zu bestimmen, in und mit welchen seine Bürger rechtsverbindliche Handlungen vornehmen können, um so mehr als die Ablegung der Gelübde sie dem Gemeinwesen fast ganz entziehe. Die Frage, ob man nicht über den Gegenstand mit Rom in Verhandlung treten solle, wurde von einigen Commissions-Räthen dahin beantwortet, daß man es zur Bezeugung der kindlichen Ehrerbietung thun könne, von anderen hingegen wurde eine Verhandlung mit Rom für ganz unnöthig gehalten, nur warnten diese Stimmen vor dem Antrage auf Nullität der vor der Normalzeit abgelegten Gelübde, denn das greife allzu

tief in das geistliche Gebiet hinüber. Fürst Kaunitz wollte das 24. Jahr zu dem Eintritt in einen Orden, und zur Ablegung der Gelübde erst das 30. Jahr bestimmt wissen; die Commission nahm den ersten Theil dieses Antrages für die Zeit der Ablegung der Gelübde an, was auch sofort die Kaiserin als gesetzliche Norm bestätigte.

Das Gesetz rief auf allen Seiten Beschwerden hervor; es hatte um so schmerzlicher berührt, als gegen die Absicht der Kaiserin und des Staatsrathes in der Veröffentlichung der Hofkanzlei die Stelle wegen der Nullität der bereits abgelegten Gelübde stehen geblieben war. Den Papst insbesondere verletzte das eigenmächtige Vorgehen der kaiserlichen Regierung, da er bereit war in Verhandlung über den Gegenstand zu treten. Wie starr man aber am Glauben an die Machtvollkommenheit des Staates festhielt, bewies, daß es der ganzen Autorität des Fürsten Kaunitz bedurfte, um den Staatsrath zur Annahme der Anerbietungen des Papstes zu bewegen. Man ließ die Bestimmung über die Nullität der Gelübde nur fahren, indem man Strafen gegen jene Ordensobern festsetzte, welche vorzeitige Gelübde annahmen[1]). Die in das Kloster mitzubringende Dotation durfte 1500 fl. nicht übersteigen; das Strafrecht der Klosterobern wurde mit kaiserlicher Genehmigung am 9. Dez. 1770 theils beschränkt, theils mit Verordnung vom 16. Jän. 1771 nebst den Klosterkerkern gänzlich beseitigt. Die Exemtion vieler Klöster von der bischöflichen Jurisdiction[2]) sollte durch Verhandlung mit dem päpstlichen Stuhle aufgehoben werden. Eine Verordnung vom 4. Sept. 1771 verbot allen Klöstern, Geld an die Ordensgenerale zu versenden; die Obern der Mendicanten-Klöster wurden mit der Strafe der Absetzung und Unfähigkeits-Erklärung für andere Aemter in ihren Klöstern bedroht, wenn sie eine staatliche Vorschrift über das Almosensammeln überträten[3]).

---

1) Hock, S. 53—55.

2) Die Klöster mancher Orden waren „vi ordinis“ von der Jurisdiction der Bischöfe exemt, andere durch specielle Privilegien zu Klöstern, welche dem apostolischen Stuhle unmittelbar unterworfen waren, im Laufe der Zeit erhoben worden.

3) Maassen S. 309 macht hierzu die gewichtige Bemerkung: „das war eine flagrante Ueberschreitung der staatlichen Competenz; das Amt eines Klosterobern ist ein kirchliches Institut.“ Maassen verdient von S. 206—312 elesen u werden.

Im folgenden Jahre erschien am 20. März 1772 eine Verordnung, nach welcher an Ordenspfarren fortan nur Weltgeistliche angestellt werden sollten, indem die Regierung bekümmert um das Seelenheil der Ordensleute die längere Entfernung derselben von ihren Klöstern als ihrem heiligen Berufe und der klösterlichen Zucht nachtheilig erklärte. Von gleicher Vorsorge dictirt erscheint die Verordnung, daß zur Hintanhaltung aller Ungleichheit und Unzufriedenheit die Ordensgeistlichen ihre Kleidungsstücke in gleicher Qualität von den Klöstern erhalten sollten!!

Dieser großen Fürsorge für die Klöster gegenüber nimmt sich aber die Härte, mit welcher eine billige und gerechte Bitte der Jesuiten zurückgewiesen worden war, nicht nur unzart, sondern unbillig aus. Papst Clemens XIII. hatte 1765 zur Vertheidigung der Jesuiten gegen die Maßregeln der französischen Regierung eine Bulle veröffentlicht, in welcher er den Orden der Jesuiten auf's Neue bestätigte und ihm das schönste Lob spendete. Als nun die Jesuiten bei der österreichischen Regierung um die Veröffentlichung der Bulle ansuchten, wurde dieser am 8. März das Placetum versagt, indem Kaunitz die Rücksicht auf den französischen Hof als diplomatische Nothwendigkeit geltend machte. Nicht viel günstiger lautete die Resolution der Kaiserin, als dem Staatsrathe zwei Memoiren, ein die Jesuiten anklagendes und ein vertheidigendes, zur Begutachtung zugewiesen wurden. Graf Haugwitz fand in dem „blinden" Gehorsam gegen die Ordensobern eine Gefahr für den Staat; der nicht ganz unkirchlich gesinnte Staatsrath von Stupan wies dagegen auf den exemplarischen Lebenswandel und auf die nützlichen seelsorglichen Leistungen der Ordensglieder hin. Maria Theresia entschied am 12. März: „Die Memoiren sollen in der Kanzlei (Hofkanzlei) aufbewahrt, und auf alle Vorfallenheiten ein wachsames Auge gehalten werden." Eben so wenig Geneigtheit zur Abhilfe zeigte der Staatsrath, als mehrere Bischöfe, unter ihnen auch Migazzi, der Erzbischof von Wien und Cardinal seit 1761, bei der Hofkanzlei die Bitte um Maßregeln gegen den überhandnehmenden und zumal durch Bücher genährten Unglauben einreichten. Obwohl selbst das Mitglied des Staatsrathes, der Freiherr von Stupan, die Berechtigung der Bitte anerkannte und darüber klagte, daß gegen Religions-Spötterei und Ketzerei zwar Gesetze und Strafen bestehen, aber von den Behörden nicht voll-

zogen, und von den Universitäten bekämpft werden, legte der Staatsrath die Beschwerden dessenungeachtet zu den Akten. Als jedoch gleichzeitig die Bücher-Censur Werke frei gab, welche ebenso sitten- wie staatsgefährliche Grundsätze lehrten, und Migazzi gegen deren Zulassung sich beschwerte, vertheidigte der Staatsrath in langem Kampfe diese Bücher und deren Censoren[1]).

Kehren wir nach diesem Gange durch jene Akte der Regierung, welche sie auf dem Wege der Unterordnung der Kirche unter die Staatsgewalt mittelst des von ihr zu diesem Zwecke eingerichteten Kirchenrechts vollzogen hat, zurück auf das Gebiet der Schule und Literatur.

Wie oben[2]) nachgewiesen wurde, war van Swieten 1757 zum Mitgliede und Präsidenten-Stellvertreter in der nach Trautsons Tode neu gebildeten Studien-Hofcommission, und 1758 zum Präsidenten der Censur-Commission ernannt worden. Die Jesuiten waren von ihm sowohl von der Leitung der Universitäts-Studien als auch aus dem Consistorium entfernt, und ebenso aus dem Censur-Amte verdrängt worden. In der Studien-Hofcommission war er das einflußreichste Mitglied, und erfreute sich an den übrigen Räthen, mit Ausnahme des Erzbischofes Migazzi, gleichgesinnter Collegen. Die Censur-Commission hatte er als Präsident ganz in seiner Gewalt. Nun konnte er ungehindert auf dem Wege seiner Tendenzen vorgehen; und in der That, jetzt ließen sich dem Eindringen des kirchenfeindlichen Geistes die Schleusen um so weiter öffnen, als die Regierung selbst mit ihren antikirchlichen Gesetzen und Verordnungen hilfreich mitwirkte.

Die erste Folge zeigte sich 1763 in der Berufung des Joseph von Sonnenfels an die Universität auf die Lehrkanzel der Polizei- und Cameralwissenschaft, wie man in Oesterreich das anderswo als „Staatswissenschaftslehre" bezeichnete Fach zu nennen beliebte. Sonnenfels kann mit Recht für den eigentlichen Repräsentanten der jüngeren vorwärtsstürmenden Generation gehalten werden. Er war es, der, wie Riegger auf dem Gebiete des Kirchenrechtes der Suprematie der Staatsgewalt die Bahn ebnete, so auf dem Gebiete der abstrakten Theorien durch seine

---

[1]) Hock, S. 50.
[2]) S. 300. und S. 309.

gegen den historischen Bestand der Staatseinrichtungen gerichtete destruktive Kritik den Boden zubereitete, auf welchem das „Naturrecht" sein Gebäude aufführen konnte, in welchem dem Regenten keine andere Wohnung als die allgemeine Bürgerstube angewiesen wurde. Auf der Katheder wirkte er um so verderblicher, als seine über die platte Oberflächlichkeit hinschweifende Lehre durch glänzenden Vortrag die jugendlichen Köpfe bestach, und die Regierung mit Verordnung 28. Juli 1769 das Naturrecht auch für die Theologen als obligates Fach erklärte. Seiner literarischen Thätigkeit werden wir bei der Besprechung der Censur-Thätigkeit van Swietens begegnen; dort wird auch die zwischen Beiden bestehende Geistesverwandtschaft zum Vorschein kommen[1]).

Fassen wir nun diese Thätigkeit in's Auge. Als Präsident der Censur-Commission strebte van Swieten vor Allem dahin, sich auf diesem Gebiete eine absolute Herrschaft zu verschaffen, und jedem Versuche sich seinem Absolutismus zu entziehen, sogleich entgegen zu treten und ihn zu unterdrücken. Es gab Personen, welche vom Papste die Erlaubniß erhalten hatten, verbotene Bücher zu lesen. In einem speciellen Falle, der zu Swietens Kenntniß kam, erklärte er, den Willen der Kaiserin vorschützend, der Hofkanzlei: „Ihre Majestät ist in ihren Staaten souverän; sie hat angeordnet, daß alle verbotenen Bücher, die man findet, sei es bei dem Militär oder anderswo, ohne Verzug und Nachsicht vernichtet werden sollen." Die Bücher, welche van Swieten als verbotene und zur Vernichtung bestimmte im Auge hatte, waren gewiß nicht jene, zu deren Lektüre es einer päpstlichen Dispens bedurfte; es scheint ihm mit seiner Berufung auf die Souveränetät der Kaiserin nur um einen Rückschlag gegen die nachgesuchte päpstliche Erlaubniß zu thun gewesen zu sein. Das mährische Landesgubernium hatte in einem Gutachten dafür gesprochen, daß die Beurtheilung religiöser Werke doch dem bischöflichen Consistorium zustehen sollte. Flugs erklärte van Swieten, der Bischof habe nur das Recht, theologische Censoren in Vorschlag zu bringen, deren Zulassung oder Zurückweisung von der Kaiserin abhänge; Bücher zu censuriren habe er kein Recht.

---

[1]) Vgl. über Sonnenfels, Brunner, die Mysterien d. Aufklärung in Oesterreich, S. 54—80.

Ernster wurden die Dinge, als van Swieten für die Zulassung kirchenfeindlicher, sitten- und staatsgefährlicher Bücher, welche um diese Zeit in Oesterreich Verbreitung finden sollten, sein Ansehen und seinen Einfluß einsetzte. Dieser Fall trat ein, als es sich 1764 um die Zuläßigkeit des Justinus Febronius, 1767 um das von Sonnenfels herausgegebene Wochenblatt, um das Buch de l'autorité du clergé et du pouvoir du magistrat politique, um Marmontels Belisar und um Bayle's Dictionnaire handelte. Bei diesen Anläßen begann der Erzbischof und Cardinal Migazzi als muthiger Vertheidiger der Kirche und ihrer Grundsätze in den Kampf einzutreten, im ersten Anfange allerdings nicht mit jener Schärfe und vollen Kraft, welche im Laufe des Streites in ihm sich entwickelte, und ihn mehr als einen Andern auszeichnete.

Christoph Graf Migazzi, geboren zu Innsbruck 1714, entstammte einer altadeligen Veltliner-Familie. Sein Vater war Regierungsrath in Innsbruck, seine Mutter eine geborne Prato. Die theologische und priesterliche Ausbildung erhielt er in dem deutschen Collegium zu Rom. Zurückgekehrt nach Tirol wurde er nach einander Domherr zu Brixen und Trient, 1745 Auditor Rotä in Rom für die deutsche Nation. Maria Theresia bediente sich seiner zu wichtigen diplomatischen Sendungen, unter andern auch zur Beseitigung jenes Mißverständnisses, welches 1746 zwischen dem päpstlichen Stuhle und dem Wienerhofe entstanden war, und dessen oben S. 283 Erwähnung geschah. Maria Theresia bezeigte ihm ihre besondere Zufriedenheit und ihr Wohlwollen 1756 durch seine Beförderung zum Bischofe von Waitzen und schon im folgenden Jahre 1757 nach dem Tode des Grafen Trautson durch seine Berufung auf den erzbischöflichen Stuhl von Wien. Im J. 1761 erhob ihn Papst Clemens XIII. zum Cardinal[1]). Mit den seit 1763 beginnenden kirchlichen Reformen begann auch für Migazzi eine Zeit schwerer Kämpfe und oberhirtlicher Sorgen wegen der Kraft, mit welcher er der kirchenfeindlichen Strömung entgegen trat, eine Zeit, die unter Maria Theresia's Nachfolger sich für ihn zu einer wahren Leidensperiode gestaltete.

---

[1]) Siehe über Migazzi Wurzbachs biograph. Lexicon 18. Theil S. 244—48.

Der erste Kampf entspann sich über die Frage der Zuläßigkeit des Werkes Hontheims, „Justinus Febronius de statu ecclesiae et legitima potestate romani pontificis“[1]). Im Jahre 1763 erschien dieses Buch in Verlagshandlungen zu Bouillon und Frankfurt, gelangte bald darauf nach Wien, und wurde von der Censurbehörde ohne Schwierigkeit freigegeben. Wären die Angaben van Swietens richtig, so hätte im ersten Augenblicke auch der Cardinal-Erzbischof Migazzi nichts dagegen eingewendet. Das scheint aber nicht richtig zu sein; denn in einem am 20. Octob. 1766 an die Kaiserin überreichten Promemoria berief er sich auf die Thatsache, daß, wie er schonend sich ausdrückte, „ungeachtet der von van Swieten auf die Lektüre der zur Censur gelangenden Bücher verwendeten Sorgfalt“, dennoch Bücher auch in Wien verkauft worden seien, gegen welche er als Bischof seine Vorstellungen zu machen genöthigt war. Migazzi verstand darunter Hontheims Werk. Diese Vorstellung machte der Cardinal Anfangs Juli 1764[2]), und hob in derselben hervor, daß, wenn das Buch auch nicht direct den Papst, sondern seine Räthe angreife, es doch eine blutige Satyre auf den römischen Hof sei, und insbesondere verwerfliche Sätze über den Primat enthalte, welche ein Verbot desselben nothwendig machen[3]).

Maria Theresia wandte sich an van Swieten und verlangte sein Gutachten, und nun ward der Kampf zwischen Migazzi und van Swieten eröffnet. Dieser vertheidigte die Censur-Behörde, welche das Buch freigegeben, mischte aber in seine Vertheidigung ganz unglaubliche Angaben über den Cardinal. Nachdem er die Kaiserin versichert hatte, daß das Buch Justinus Febronius zweimal sowohl von den theologischen Censoren[4]) als auch von dem Censor der juridischen Werke, dem Rechtsgelehrten Martini, gelesen und mit einstimmigem Urtheile als ein Werk erklärt worden sei, welches der römischen Curie allerdings mißfallen müsse, aber keine Verwerfung verdiene, bringt er der Kaiserin, um sie glauben zu machen, daß auch der Cardinal mit dem Buche einverstanden sei, eine

---

1) Vgl. über Hontheim I. Jahrg. S. 233.

2) Fournier S. 433 bemerkt, die Vorstellung sei ohne Datum des Tages.

3) Ebendort.

4) Die theologischen Censoren waren die Domherren Simon Edler v. Stock, A. B. Gürtler u. J. Peter Simen. Wiedemann S. 299.

unglaubliche und ehrenrührige Anschuldigung des Kirchenfürsten bei. „Ich habe, schreibt er, in Erfahrung gebracht, daß unser Cardinal-Erzbischof in Geheim den Buchhändlern die Aufforderung zukommen ließ, mehrere Exemplare dieses Buches kommen zu lassen“[1]), Dann beklagt er sich, daß weder der Erzbischof noch der Nuntius ein Wort mit ihm über das Buch gesprochen haben. „Dieses Vorgehen des Cardinal-Erzbischofes, fährt er fort, scheint mir keineswegs ein regelmäßiges zu sein.“ Hierauf beschuldigt er ihn weiter, bei Gelegenheit einer am 23. Juni in seinem Palais abgehaltenen Commissions-Versammlung sich, im Gegensatze zur Vorstellung an Ihre Majestät, ganz mild über das Werk des Justinus Febronius ausgesprochen zu haben. „Das Buch, soll er sich geäußert haben, verursache großen Lärm; er wisse wohl, daß man im Reiche verschiedene Dinge schreibe, die man in Rom nicht schreiben würde; indessen da Rom mit dem Buche gar nicht zufrieden sei, so halte er dafür, man sollte seine Verbreitung verhindern; er selbst habe das Buch nicht gelesen, und kenne seinen Inhalt nicht; aber aus Achtung für den heil. Stuhl sollte man es verbieten, dies sei seine Meinung.“ Am Schlusse seines Gutachtens wandte van Swieten, nachdem er den Cardinal als einen Mann des Widerspruches mit sich selbst dargestellt hatte, noch jenes Mittel an, von dem er wußte, daß es seine Wirkung auf Maria Theresia nicht verfehle; er führte ihr die Souveränetät zu Gemüthe, zu deren Vertheidigung das Buch geschrieben sei. „Dieses Buch, schrieb er, hält die Rechte der Souveräne aufrecht, besonders die der Reichsfürsten. Man sagt, es sei von einem gelehrten Manne, und unter den Augen eines Churfürsten verfaßt worden. Mir scheint, der römische Hof habe sich, in der Voraussicht der daraus entstehenden Streitigkeiten mit den

[1]) „Je me suis apperçu que nostre Cardinal Archevesque avoit envoyè a la sourdine chez les libraires pour leur donner avis qu'ils feront bien de plus faire venir ce livre“. Fournier, S. 455. Nach dieser Darstellung wäre der Cardinal nichts geringeres gewesen, als ein Mann von charakterloser Falschheit; auf der einen Seite hätte er die Kaiserin um das Verbot des Verkaufes des Buches gebeten, auf der andern gleichzeitig die Buchhändler heimlich zur Verbreitung desselben aufgefordert. Man sieht, wie Maria Theresia von van Swieten berathen und bedient wurde.

Souveränen[1]), der Bischöfe bedient, um die Verbreitung eines Buches zu verhindern, welches seinen Interessen zuwider läuft[2]).

Doch dieses Mal verfingen van Swietens Künste bei Maria Theresia nicht. Das Buch wurde verboten[3]). Die Correspondenz hierüber zwischen der Kaiserin und van Swieten ist von hohem Interesse, weil sie zeigt, wie zähe der Mann an seiner Meinung hing, und wie empfindlich er über eine Zurückweisung derselben wurde. Um die Mitte des Monats December machte ihn die Kaiserin mit dem Schicksale des Buches bekannt, welches nicht blos nicht mehr verkauft, sondern auch unterdrückt werden sollte. Hierüber richtete van Swieten unter dem 18. Dezbr. folgende Note an die Kaiserin: „Es ist gewiß, daß man in diesem Buche nichts findet weder gegen den Glauben und die Kirche, noch gegen das Oberhaupt der Kirche, unsern heil. Vater den Papst. Die Censur-Commission hat dies klar in einem Memoire bewiesen, welches ihr Urtheil über das Buch rechtfertigen soll, und welches ich die Ehre habe, Euer Majestät zu Füßen zu legen. Was das Buch gegen die (römische) Curie sagt, hat der heil. Bernard weit stärker und in viel härteren Ausdrücken dem Papste Eugenius gesagt, obwohl derselbe sonst mit vieler Sanftmuth und Salbung zu schreiben gewohnt war, weßhalb ihm auch der Beiname des „honigfließenden Bernard" gegeben wurde. Doch ungeachtet alles dessen habe ich sogleich, als Euer Majestät mir den Wunsch anzeigte, daß das Werk in den Buchhandlungen nicht mehr verkauft werden solle, augenblicklich den entsprechenden Auftrag ausgefertigt." Van Swieten muß aber in der vorstehenden Note die Ausdrücke des Handbillets der Kaiserin entweder unvollständig wiedergegeben oder abgeändert haben, denn die Resolution, welche Maria Theresia eigenhändig der Note beisetzte, lautet wie eine scharfe Correctur: „Es bleibt bei dem Auftrage es (das Buch) zu unterdrücken[4])."

In einer zweiten Note berichtet van Swieten an die Kaiserin, „er habe vor vier Tagen ein Decret bekommen des Inhaltes, daß

---

[1]) „Il me paroit que la Cour de Rome, prevoyant des difficultès chez les Souverains, s'est servi des Evesques &c.„

[2]) Fournier, S. 455—456. Das Gutachten trägt das Datum 11. Jul. 1764.

[3]) Am 10. März 1765.

[4]) „M. Th. reste à cet ordre de le suprimer." Fournier, S. 457.

auf Bitten des Cardinal-Erzbischofes das genannte Buch nicht nur überall verboten, sondern auch, wo solches zum Vorschein komme, ohne weiters vertilgt werden solle". Dazu bemerkte Maria Theresia: „Dies ist zu stark gesetzt", womit sie vermuthlich sagen wollte, der Ausdruck des Decretes laute nicht so stark.

Nun kam der Schmerz van Swietens über die erlittene Niederlage zum Ausbruche. In einer dritten Zuschrift an die Kaiserin machte er seiner Empfindlichkeit mit einer Klage Luft, und stellte, wie man mit einem gemeinen Sprichworte zu sagen pflegt, der Kaiserin den Stuhl vor die Thüre. „Ich schleppe, schrieb er, die beschwerliche Last der Censur seit 13 Jahren; aber der vorliegende Fall und der mit Kollár [1]) zeigen mir klar, daß es eines ganz anderen Geistes bedarf, als des meinigen, um unter den gegenwärtigen Umständen fortwirken zu können." —

Die Wirkung, welche van Swieten mit diesem Ergusse seines Schmerzes beabsichtigt hatte, wurde erzielt. Maria Theresia suchte den gekränkten Mann zu begütigen und erwiederte: „Ich wünschte, daß die Andern Ihre Geistesrichtung annähmen und die Geradheit und Offenheit, die leider bei dem Beamten-Volke schwer zu finden ist[2])."

Drei Jahre später sah der Cardinal-Erzbischof Migazzi sich wieder veranlaßt, den Kampf zur Vertheidigung der Kirche gegen destructive literarische Producte aufzunehmen. Sonnenfels, der

---

[1]) Adam Franz Kollár, aus Ungarn gebürtig, und erster Custos der Wiener Hof-Bibliothek, zu welcher Stellung ihm van Swieten den Weg gebahnt, dem er auch nach dessen Tode 1772 in dem Amte des Directors der Hofbibliothek nachfolgte, ein Mann, dem das Verdienst, die Wissenschaft, zumal die Geschichte Oesterreichs mit gründlichen Quellen-Arbeiten bereichert zu haben, nicht abgesprochen werden kann, (vgl. Wurzbach, biograph. Lexicon 12. Bd) veröffentlichte 1764 ein Werkchen: de originibus et usu perpetuo potestatis legislatoriae circa sacra Apostolicorum Regum Hungariae, durch welches er namentlich die privilegirten Stände Ungarns, die sich in ihren Vorrechten bedroht glaubten, in ungeheuere Aufregung versetzte. Der Verkauf des Buches mußte verboten werden. Kollár war der Schützling van Swietens. Siehe Arneth, Mar. Ther. VII, 114—122, wo die Gesch. d. Buches ihre ausführliche Behandlung fand.

[2]) „Je voudrois que les autres prissent la tournure du votre et la droiture qui n'at guerre de place aupres les gens en place." Fournier, S. 457.

schon 1765 und 66 wegen rücksichtsloser Kritik die Unterdrückung zweier von ihm redigirter Journale sich zugezogen, versuchte 1767 sein Glück mit einer „Wochenschrift". Hatte er in den zwei erstgenannten Unternehmungen hochgestellte Personen zum Gegenstande seiner verletzenden Kritik gemacht, so richtete er in der Wochenschrift seine Angriffe gegen die Kirche. Ein Artikel im vierten Hefte über das kirchliche Asylrecht erging sich in Ausfällen gegen die Freiheiten, Vorrechte und Gebräuche der Kirche, wobei die Tendenz vorwaltete, dieselben der Verachtung des Volkes preiszugeben. Die Censur hatte nichts dagegen eingewendet. Nun trat aber der Cardinal-Erzbischof dagegen auf, und wendete sich am 18. Jänner 1767 in einem hochernsten Promemoria an Maria Theresia. Er faßte mit Recht nicht so fast das von Sonnenfels gewählte Angriffs-Object, sondern die Wirkung in's Auge, welche die mit Witz und Spott besprochenen kirchlichen Vorrechte bei dem Volke hervorbringen mußten. Die wichtigeren Stellen des Promemoria mögen hier ein Plätzchen finden.

Im Eingange bespricht Migazzi das Wesen des Asylrechtes, welches nicht nur die berühmtesten Kirchenväter und allgemeinen Kirchenversammlungen, sondern auch die erlauchtesten Kaiser des Abend- und Morgenlandes gutgeheißen. „Wie könnte da, fragt er hierauf, Euere k. k. Majestät es als etwas Geringfügiges ansehen, und wie könnte ich vermöge meiner Pflicht dazu schweigen, daß ein Mensch, wie dieser Sonnenfels, mit seinem übel angebrachten Witz, mit seiner zierlichen aber spitzigen Feder sich an ein Vorrecht der Kirche wage, und es als eine Ungerechtigkeit hinstelle, nachdem die allgemeine Kirche und die Landesfürsten selbst es jederzeit als einen Vorzug der Gotteshäuser und Gott geweihter Orte betrachtet haben? — — Man legt dergleichen Blätter aller Orten dem Volke vor Augen; man liest sie öffentlich in den Schenk- und Kaffeehäusern; man gibt vor, befangene Gemüther dadurch von Vorurtheilen frei zu machen, man bahnt aber vielmehr den Weg zur Geringschätzung der Kirche, die als eine ungerechte Beschützerin schädlicher, den Wohlstand der bürgerlichen Gesellschaft hindernder Gebräuche geschildert wird. Was Wunder, wenn dann das Volk Anfangs Geringschätzung, später Verachtung gegen die Kirche bezeigt."

Migazzi weist hierauf auf die unglücklichen Zeiten der Reformation zurück; man habe sich damals ganz derselben Mittel und

Vorwände bedient, Befreiung von Menschen-Satzungen vorgespiegelt, sei aber von der Verachtung der Kirche und ihrer Diener schließlich zur gänzlichen Verwerfung ihrer Gebote und Lehre gelangt.

„Allergnädigste Frau! fährt Migazzi fort, dies heißt nicht Aufklärung und Befreiung der Gemüther von Vorurtheilen, sondern den Weg zum Unglauben bahnen. Und derlei gefährliche Lehren schreibt und druckt man ohne Scheu in der Residenz Eurer Majestät, und frohlockt und ergreift mit Freude jede Gelegenheit, um Alles, was die Kirche und ihre Diener verächtlich machen kann, unter dem Volke auszustreuen. Die Ehrerbietung gegen die Kirche und Religion ist sichtbar in täglicher Abnahme begriffen."

Am Schlusse spricht Migazzi die Ueberzeugung aus, daß er nur nach Pflicht gehandelt habe, wenn er den falschen Schleier von den gefährlichen Schriften wegziehe, und die der Kirche und Religion stets näher rückende Gefahr treu und aufrichtig der Kaiserin in aller Unterthänigkeit vorstelle.

Die Vorstellung verfehlte ihre Wirkung nicht. Die Resolution der Kaiserin lautete: „Hierüber gebe (ich) der böhm. Oe. Kanzlei (den Auftrag) mit, daß sie nicht allein dem Sonnenfels von dergleichen in die geistlichen und Staatsrechte einschlagenden Materien in den sogenannten Wochenblättern zu schreiben, sondern auch der Bücher-Censur solche passiren (zu lassen) verbieten, und ihr insbesondere vorheben (die Mißbilligung aussprechen) solle, daß sie den in dem 4ten Blatt (im vierten Hefte) enthaltenen Satz (Artikel) habe passiren lassen[1])."

Diese Entschließung der Kaiserin traf van Swieten wie ein Schlag. Er selbst war der Censor des Sonnenfels'schen Heftes gewesen; er hatte darüber referirt und nichts gefunden, was bei der Commission ein Bedenken gegen die Zulassung hätte erregen können. Und nun erfolgte von höchster Stelle herab eine solche

---

[1]) Wiedemann, die kirchl. Bücher-Censur rc. rc. S. 296—299. — Fournier, S. 428. Als der Kaiserin einst eine Beschwerde über einen Sonnenfels'schen Aufsatz, in welchem vermuthlich das damalige Comödienwesen seine spitzige Feder erfahren hatte, vorgelegt wurde, resolvirte Maria Theresia: „Die Comödianten sind eine Bagage und bleiben eine Bagage und der Herr Hofrath von Sonnenfels könnte auch was Besseres thun, als Kritiken schreiben." Wurzbach, Artik. Sonnenfels.

Rüge nicht nur für Sonnenfels, sondern auch für die Censur-Behörde, und in diesem Falle für van Swieten persönlich. Am 12. Februar richtete er daher nicht ohne merkbare Empfindlichkeit die Bitte an Maria Theresia um seine Entlassung von dem Amte und dem Präsidium der Censur. „Die Lektüre der periodischen Blätter, schrieb er, ist meines Amtes; ich bekenne, daß ich das Böse nicht gesehen, und Ursache habe zu fürchten, daß so etwas mir, ungeachtet aller Aufmerksamkeit, wieder begegnen könnte. Dasselbe kann auch bei Büchern der Fall sein, die ich lese, oder über welche bei der Commission vorgetragen wird, und ich erinnere mich sehr gut, daß Bücher, welche von der Commission ohne Widerspruch eines einzigen Mitgliedes einstimmig für zuläßig erklärt wurden, das Unglück hatten, Sr. Eminenz zu mißfallen, und in Folge dessen verworfen wurden. Ich fürchte sehr Eurer Majestät zu mißfällig zu sein, als daß ich ein Amt weiter fortführen könnte, welches mich jeden Augenblick demselben Unglück auszusetzen vermöchte. Darum wage ich es, Euere Majestät, wie um eine besondere Gnade, um meine Enthebung von dem Amte und Präsidium der Censur zu bitten, indem ich gleichzeitig verspreche, mein ganzes Leben und alle meine Kräfte Höchstdero königlichem Dienste zu widmen."

Da offenbarte sich wieder derselbe Grundzug im Charakter Maria Theresia's; sie konnte sich nicht entschließen, einem jener Männer, denen sie ihr besonderes Vertrauen einmal zugewendet hatte, dasselbe zu entziehen. Sie gab sich Mühe, van Swieten, und zwar in für ihn ungemein schmeichelhaften Ausdrücken, in denen sie fast ihre obige Resolution zurückzunehmen schien, zu beruhigen. „Sie wolle ihm gerne, so lautete ihre Resolution, Erleichterung gewähren, nur fehle es an solchen, welche im Stande wären, nach denselben so weise aufgestellten und continuirlich gegen jede Opposition festgehaltenen Grundsätzen fortzuwirken. Sie hoffe, er werde es ihr nicht verweigern, sein Amt so lange noch zu behalten, bis er Andere herangebildet haben werde, die in seine Fußstapfen eintreten könnten, wenn auch immerhin in unvollkommener Weise. Meine Ruhe hängt davon ab[1])."
Nun war freilich Sonnenfels gerettet, denn daß van Swieten sich für ihn eifrig verwendete, bezeugt er selbst[2]). Aber auch van Swieten

[1]) Fournier, S. 428, Anmerk. 3.

[2]) Die Zeugnisse ebend., S. 429, Anmerk. 1.

hatte wieder freien Spielraum; dies zeigte sich noch in diesem (1767) und im folgenden Jahre.

Es gelangten zwei Werke vor die Censur; eines von einem Ungenannten unter dem Titel: „De l'autorité du clergé et du pouvoir du magistrat politique"; als zweites Marmontel's Belisaire. In Paris waren beide unterdrückt worden, aber die Censoren in Wien, und zwar die Domherren von Stock, Gürtler und Simen ertheilten im Einverständnisse mit van Swieten der ersten 1766 in Amsterdam in zwei Bänden erschienenen Schrift: De l'autorité &c. das Imprimatur. Dagegen erhob sich wieder der Cardinal-Erzbischof Migazzi, gab den Domherren einen Verweis, und richtete im Monate Juni 1767 zwei Vorstellungen an die Kaiserin. In der ersten wies er im Allgemeinen auf die Schädlichkeit der im Werke enthaltenen Lehren hin, die geradezu die Grundfesten der Kirche zerstören müßten, und beklagte sich insbesondere über die Verbreitung dieses Buches, welches nicht nur in Wien öffentlich verkauft, sondern auch in die Länder verschickt werde. In der zweiten Vorstellung bezeichnete er die im Werke enthaltenen Lehren näher, welche nichts anderes seien als die Wiederholung der von der Kirche längst verworfenen Lehren Arnolds von Brescia. Wie dieser, so räumt das Buch der weltlichen Regierung das Recht ein, den Gottesdienst zu untersuchen, die geistlichen Gelübde aufzulösen und den Priestern die Ehe zu gestatten. Am Schlusse bat der Cardinal die Kaiserin „ein so giftiges Buch aus ihren Staaten zu verbannen" [1]).

Gegen die Anklagen des Cardinals trat van Swieten als Vertheidiger der Censoren und ihres Urtheiles auf, indem er zu beweisen suchte, daß das Buch den Landesfürsten nicht mehr Recht einräume, als das Placet ihnen ohnehin zuerkenne [2]).

Maria Theresia wies die beiderseitigen Gutachten an die Hofkanzlei und an den Staatsrath, und beide Behörden traten auf van Swietens Seite, und vertheidigten in langem Kampf das Werk und die Censoren [3]). Doch Maria Theresia entschied sich für die Vorstellung des Cardinals; das Buch wurde vor der Hand verboten.

---

[1]) Fournier, S. 437 rc. — Wiedemann, S. 299.

[2]) Fournier, S. 438.

[3]) Hock, S. 50. — Ueber obiges Werk: De l'autorité &c. berichtet Dr. Wiedemann, Migazzi habe der Kaiserin vorgestellt, der Verlagsort

Das andere Werk, welches mit dem eben besprochenen bei der Censur zur Vorlage kam, war Jean François Marmontel's „Belisaire", Paris, 1766. Es wird zum bessern Verständniß des Folgenden dienen, wenn Einiges von dem hieher gesetzt wird, was F. C. Schlosser über Marmontel's Persönlichkeit und über den Charakter und die Tendenz seiner Schriften enthält. „Auf eine ganz andere Weise, schreibt Schlosser, als Diderot, Holbach und Andere bekämpfte Marmontel das bestehende hierarchische und monarchische System seiner Zeit. Die Tugend wird von Marmontel nicht, wie von seinen akademischen Brüdern geschieht, besonders wenn sie in religiöser Form erscheint, verhöhnt, und dem Laster wird nicht durch witzige Wendung die Form derselben gegeben; aber sie wird so leicht, so angenehm gemacht, Fehler und Vergehungen erscheinen so unbedeutend, daß die ungeheuere Kluft zwischen Selbstbeherrschung und sinnlichem Leben unmerklich verschwindet. Ernst und strenge Zucht werden als gehässige und finstere Reste einer vergangenen Zeit, weiches Gefühl, sinnliche Liebe und Erbarmen aus der Unbehaglichkeit des Anblickes der Leidenden entsprungen hingestellt, also die sinnlichen Anregungen und natürlichen Bewegungen gelten für das, was an sich; vor Gott und vor dem Gewissen recht und gut ist. Dies Alles würde, wie in vielen deutschen Büchern, das fühlte Marmontel wie Wieland, nur eine für die große Welt langweilige Reihe rührender Handlungen an die Hand gegeben haben, Marmontel half sich daher wie Wieland. Beide mischten unter ihre langweilige Sentimentalität eine gute Dosis Immoralität, und beide bewirkten dadurch gerade unter den Besseren, Aufklärung wünschenden Zeitgenossen, eine völlige Veränderung der aus dem vorigen

---

Amsterdam sei fingirt, das Werk in Wien geschrieben und gedruckt, und der Verfasser niemand Anderer als van Swieten, der selbst es indirect zugestanden habe. Es muß bedauert werden, daß Dr. Wiedemann die urkundlichen Belege, wenn sie doch bei den Acten des fürsterzbischöflichen Consistorial-Archivs vorhanden waren, nicht beibrachte. Dr. Fournier geräth über Wiedemanns Angaben in große Entrüstung und erklärt sie für eine Fabel, für deren Begründung Wiedemann die Beweise schuldig blieb. Fournier bezeichnet nach Fontette in der neuen Ausgabe von Lelong's Bibliotheque historique de la France I. 7105 den François Richer als Verfasser.

Jahrhunderte überlieferten und auf den Kanzeln verkündigten Ansicht des Lebens. Diderot's Romane erregten bei besseren und reineren Seelen Widerwillen und Abscheu; Marmontel's schlüpfrige Sittlichkeit lockte die Unschuldigen an." — Ueber Belisar speciell schreibt Schlosser: „Dieser historische Roman erschien gerade in dem Augenblick, als Marmontel Akademiker geworden war, als er daher wie seine Collegen zur Zerstörung des herrschenden Systems mitwirken wollte. Die Hauptsache darin ist eine durchaus unbestimmte moralische Politik. Diese fand am russischen, schwedischen und (wie wir sehen werden) auch am österreichischen Hof lauten Beifall[1])."

Marmontel's Belisar erhielt von der Censurbehörde in Wien, und zwar gegen den Widerspruch ihrer geistlichen Mitglieder, die sich des von dem Cardinal erhaltenen Verweises erinnert haben mochten, das Imprimatur. Die Censur gestattete den Verkauf des Romans nicht nur in französicher Sprache, sondern auch in deutscher Uebersetzung, welche einer Wiener-Ausgabe beigegeben war. Der Cardinal Migazzi erhob am 15. Febr. 1768 Protest gegen die Zulassung des Romans namentlich in der deutschen Uebersetzung[2]), wodurch seine Lektüre in weiten Kreisen verbreitet werden konnte, und nach dem oben citirten Urtheile Schlosser's kann man wohl fragen, ob er Unrecht hatte. Auch erhielt er einen Brief von einer Mutter, die sich aufgefordert fühlte, ihren Sohn vorzüglich vor dem 15. Kapitel zu warnen. Der Cardinal legte diesen Brief seiner an die Kaiserin gerichteten Vorstellung bei[3]). Ueberdieß schmerzte ihn, daß die Censurbehörde den Widerspruch ihrer geistlichen Mitglieder nicht beachtet hatte, sondern mit Majoritäts-Beschluß darüber hinweggegangen war. Migazzi mußte darin um so mehr eine tendenziöse Willkür erblicken, als ihm nicht unbekannt sein konnte, wie leidenschaftlich van Swieten im Jahre 1752 die Jesuiten de Biel und Pohl wegen eines Minoritäts-Votums

---

1) Schlosser's Geschichte d. 18. rc. Jahrh. 4. Bd (dritte Ausgabe), S. 10—15.

2) Hock, S. 50.

3) Fournier theilt S. 439, Anm. 1 den Anfang des Briefes mit, welcher lautet: „Der neue Belisar erfüllet das Maß des Aergernisses. Niemals ward das Gift der Gottlosigkeit mit mehrerer Kunst als in diesem Buche zubereitet."

chicanirt hatte, weil ihm damals ein Majoritäts-Beschluß nich genügend erschien[1]). Der Cardinal-Erzbischof erreichte durch seine Beschwerde, daß Maria Theresia für die Zukunft in Fällen, in denen durch Stimmenmehrheit beschlossen werde, die Vorlage der gegentheiligen Bedenken verlangte. Marmontels Roman durfte nur ohne das 15. Kapitel gedruckt werden, und den vorhandenen Exemplaren mußte der „Brief einer Mutter“ beim Verkaufe beigefügt werden. Daß der Buchhändler Trattner von der Hofkanzlei die Erlaubniß erhielt, seinen Vorrath von Exemplaren ohne Veränderung zu verkaufen, bezeugt, daß die Behörden nicht immer mit den Resolutionen der Kaiserin übereinstimmten[2]).

Im folgenden Jahre 1769 sehen wir in der Haltung Maria Theresia's gegenüber den von ihr selbst verbotenen Büchern eine Veränderung eintreten. In diesem Jahre wurde das Buch: De l'autorité du clergé &c. und auch Hontheim's Febronius freigegeben, letzterer allerdings mit der Beschränkung, daß das Werk nur an Gelehrte und gegen Erlaubniß-Schein abgegeben werden könne[3]). Wahrscheinlich geschah dasselbe auch mit Marmontel's Belisar; denn in seinen Memoiren rühmt der Autor, daß, „während die Sorbonne mit aller Anstrengung daran arbeitet, seinen Belisar zum Ketzer, zum Deisten und gottlosen Feind der Throne und Altäre zu machen, die Souveräne Europa's und die berühmtesten und gelehrtesten Männer von allen Seiten ihm Briefe voll des Lobes über sein Buch zusenden, und es ein Brevier für Könige nennen, und daß auch die Kaiserin, Königin von Ungarn, es dem Erzbischof von Wien zum Trotz in ihren Staaten drucken ließ, sie, die in Betreff der Schriften, welche die Religion berühren, so streng zu Werke geht“[4]).

Ueber die Beweggründe, welche Maria Theresia zu solchen Concessionen bestimmten, können nur Vermuthungen ausgesprochen werden, weil der Vortrag der Hofkanzlei, welcher der kaiserlichen Entschließung zu Grunde liegt, vertilgt wurde[5]). Wahrscheinlich

---

1) Siehe oben S. 292—293. — 2) Fournier, S. 438—439.

3) Fournier, S. 434.

4) Marmontel im 8. Buche der Memoiren (ed. Paris 1805), Vol. III. S. 31. Die Stelle bei Schlosser IV. S. 13.

5) Fournier, S. 435, Anm. 1.

trug die Zudringlichkeit der Hofkanzlei und des Staatsrathes und im Hintergrunde van Swietens das Meiste bei, was Hock S. 50 mit den Worten anzudeuten scheint „der Staatsrath vertheidigte in langem Kampfe und zuletzt mit Erfolg diese Bücher". Das Censur-Collegium mag auch seinen Antheil daran gehabt haben, denn Fournier berichtet, daß selbes Hontheim's Werk 1769 zum dritten Male geprüft habe, wozu doch ein Anlaß gegeben worden sein muß. Natürlich Hontheim's Grundsätze lagen zu sehr in der Richtung, in welcher sich damals die Staatsleitung fortbewegte, als daß man sie hätte umgehen können.

Schon 1766 war ein Anlauf zu diesem Erfolge genommen worden, als es sich um die Zulassung der Institutiones juris divini von Thomasius handelte. Dem Präsidenten der Censur-Commission van Swieten und der Hofkanzlei war es darum zu thun, den Schriften dieses Mannes die Wege nach Oesterreich zu öffnen. Wessen Geistes aber Thomasius war, ergibt sich daraus, daß protestantische Schriftsteller von ihm rühmen, er sei einer der thätigsten und glücklichsten Beförderer der allgemeinen philosophischen Aufklärung seiner Zeit († 1728) gewesen, der mit kühnem Geiste auf den Gebrauch des Naturrechtes in den Gerichtshöfen und auf die Abschaffung der Einschränkung der Denkfreiheit durch eine mißverstandene kirchliche Orthodoxie gedrungen habe. Sie bedauern nur, daß die Sucht nach Originalität, welche einen unverkennbaren Zug seines literarischen und philosophischen Charakters bildete, ihn zu vielen Paradoxien verleitet habe[1]). In dem an die Hofkanzlei erstatteten Gutachten gab die Censur-Commission zwar zu, daß das Buch „einige irrige verworfene Lehrsätze" enthalte, empfahl aber dessenungeachtet seine Zulassung für Gelehrte wegen seines reichen wissenschaftlichen Gehaltes. Diese Empfehlung führte, wohl nicht zufällig, zur Aufstellung eines neuen Grundsatzes als maßgebend für die Censur. Der Kaiserin wurde nämlich die Empfehlung durch die Vorstellung plausibel gemacht, daß ja ein Unterschied zwischen Lesern und Lesern bestehe; Bücher, die für „allerhand Leute" verboten werden müssen, können Gelehrten unbedenklich erlaubt werden[2]). Die

[1]) Sam. Baur, histor.-biogr. liter. Handwörterbuch V. Bd (Thomasius).

[2]) Dabei wurde angenommen, daß durch Gelehrte keine schlechten Grundsätze verbreitet werden können.

Kaiserin genehmigte den Grundsatz, was die Worte der Resolution, mit welcher sie die Zulassung der Institutiones von Thomasius bewilligte, bezeugen, indem sie erklärte, sie sei mit dem „nunmehro angenommenen principium" einverstanden[1]).

Der Liberalität gegenüber, mit welcher die Censur und Hofkanzlei sogenannte philosophische oder wissenschaftliche Werke ungeachtet der ihnen beigemischten „irrigen und verworfenen Lehrsätze" zu empfehlen sich beeilten und bemühten, nahm sich der Eifer, mit welchem dieselben Behörden gegen Bücher vorgingen, die ihrer Ansicht nach der Aufklärung im Wege standen, sehr unphilosophisch aus. Am 14. April 1770 befahl ein Hofdecret der Censur-Commission, gegen Bücher, „so von Mirakeln oder erhaltenen besonderen Gnaden" handeln, mit der allermöglichsten Behutsamkeit vorzugehen, und „dem Publikum keine andern als ächte und gehörig approbirte (von wem? etwa von der Censur-Commission?) Wunderwerke vorzulegen"[2])! Der Befehl fand bald praktische Anwendung. Um diese Zeit erschien das Leben des heil. Joseph von Cupertino im Drucke. Die Censur fand nun den im Hofdecrete bezeichneten Fall vor, und verfuhr demgemäß; sie befahl das Buch zu unterdrücken, „weil in demselben ganz besondere und sonderbare Verzückungen, daß dieser Diener Gottes öfter in die Lüfte erhoben, und in solchen schwebend gesehen worden sei, enthalten sind". Wie sich erwarten ließ, erschien Migazzi gegen diesen Befehl auf dem Kampfplatze. Die Lebensbeschreibung richte sich ganz nach der Canonisations-Bulle, und diese sei als echt anerkannt worden. Folgerichtig müßte die Censur die Heiligsprechung selbst als unrichtig oder verdächtig verwerfen. Wohin käme man aber auf diesem Wege? Dann richtet er die Frage an die Censoren, ob sie je von Mystik etwas gehört hätten? Doch seine Einwendungen blieben nicht nur ohne Erfolg, im Gegentheile erschien am 4. Dez. 1772 die Verordnung, daß fortan „das allergeringste der Imprimendorum als: Theses cujuscunque scientiae, Gebete, Gesänge, Bruderschaftszettel der Censur unterzogen werden müssen", und etwas später eine zweite Verordnung (17. Aug. 1773), welche befahl, daß künftighin kein geistlicher, und besonders Wunderwerke betreffender Artikel ohne Imprimatur der Censurbehörde

---

[1]) Fournier, S. 422—423. — [2]) Wiedemann, S. 300—301.

den Zeitungen eingerückt oder beigelegt werden durfte". Nun war die österreichische Monarchie freilich gerettet!

Doch es trat um diese Zeit ein Ereigniß ein, welches von unserem Standpunkte aus als ein Wendepunkt zum Bessern betrachtet werden kann, wenigstens in Bezug auf die Stellung Maria Theresia's zu den kirchenfeindlichen Tendenzen, welche sich in immer weiterer Entwickelung auf dem Gebiete der Kirche und Schule geltend machen wollten; wir nehmen nämlich von jetzt an öfter einlenkende Schritte der Kaiserin wahr, als es bisher der Fall war. Am 18. Juni 1772 starb Gerhard van Swieten, nachdem er durch 27 Jahre einen Einfluß auf die Monarchin ausgeübt, der nach der bisherigen Darstellung nicht weiter gekennzeichnet werden darf, ein Mann, dem kein Unrecht zugefügt wird durch die Behauptung, daß durch seine Hand mehr als durch irgend eine andere dem Hereinströmen des kirchenfeindlichen Geistes in die Länder des Hauses Habsburg die Schleusen geöffnet wurden. Er war der böse Dämon, im griechischen Sinne des Wortes, an der Seite der edlen Kaiserin. Ein Räthsel bleibt es aber noch immer, durch wen dieser Mann aus der Fremde so günstig empfohlen worden war, daß sie ihn nach Oesterreich berief, und durch so viele Jahre das Ziel nicht zu erkennen schien, welchem die abschüssige Bahn, auf die er die seinem Wirkungskreise zugewiesenen Agenden geleitet hatte, zuführte. Vielleicht ist in das Halbdunkel ein Lichtstrahl zu bringen durch eine Enthüllung, welche wir der allerjüngsten Zeit zu verdanken haben. Die Vermuthung, daß Maria Theresia's Gemahl, Franz von Lothringen es war, der ihn der Kaiserin dringend empfahl, fanden wir schon vor langer Zeit ausgesprochen, weil sie aber ohne Motivirung gegeben war, konnten wir keinen besondern Werth auf sie legen.

Nun leitet aber ein in der Freimaurer-Zeitung „Handschrift für Brüder" enthaltener Artikel vom 8. September 1877 auf die Fährte zur Erklärung, wie Franz von Lothringen zur Bekanntschaft mit van Swieten gelangen konnte, und auch zur Erklärung des Interesses, welches er an seiner Berufung nach Oesterreich haben mochte. Die bezeichnete Enthüllung berichtet folgendes:

Der Herzog Franz von Lothringen hielt sich 1731 in Haag auf, gerade zur Zeit, als vermittelst einer Deputation der englischen Großloge dem Freimaurer-Bunde in den Niederlanden eine Stätte

bereitet werden sollte. Bei der ersten am 14. Mai 1731 abgehaltenen Versammlung wurde der erst 23 Jahre zählende Herzog Franz als Lehrling und Geselle aufgenommen, und noch in demselben Jahre zu London in einer vom Großmeister Lovel besonders anberaumten Loge zum Meister befördert. Die Brüderschaft feierte dieses wichtige Ereigniß bei Tafellogen noch lange; denn Herzog Franz war der erste Fürst des Festlandes, welcher dem Freimaurer-Bunde beitrat, und von welchem man wesentliche Förderung, Verbreitung und Erhaltung desselben hoffen konnte. „Und er hat, versichert die ‚Handschrift für Brüder', die auf ihn gesetzten Hoffnungen auf das Glänzendste erfüllt". Im Jahre 1736 vermählte er sich mit Maria Theresia, im folgenden Jahre nahm er Besitz von dem Großherzogthume Toskana. Dort hatte er schon Gelegenheit, dem Bunde seinen Schutz und sein Wohlwollen angedeihen zu lassen; denn als am 19. Mai 1739 der Freimaurer Dr. Crudeli auf Grund der Bulle Clemens XII. vom 28. April 1738, welche die Freimaurer mit Gefängniß, Güterconfiscation, Verbannung und selbst mit der Todesstrafe bedrohte, in Florenz verhaftet wurde, bewirkte der Großherzog Franz die Freilassung des Gefangenen, nachdem auch die Großloge von England sich für ihn verwendet hatte. Seinem Einflusse und seiner Verwendung bei der kaiserlichen Gemahlin schreibt die „Handschrift für Brüder" es zu, daß die erwähnte Bulle in Wien nicht öffentlich bekannt gemacht wurde. Nach dem Regierungs-Antritte Maria Theresia's 1740 erlangte der Großherzog als Mitregent eine erhöhte Machtvollkommenheit, die es ihm ermöglichte, dem ihm liebgewordenen Bunde einen mächtigeren Schutz zuzuwenden. Mit seiner Beihilfe konnte am 17. Sept. 1742 in Wien die erste Loge zu den drei Kanonen (aux trois canons) errichtet werden, welcher er selbst sich als Mitglied anschloß. Am 7. März 1743 wurde jedoch eine Versammlung dieser Loge durch Soldaten auf amtlichen Befehl überfallen und in Haft gebracht. Eine Sage läßt auch den Gemahl Maria Theresia's unter den Versammelten gewesen, aber den verfolgenden Soldaten durch eine Hintertreppe entronnen sein. Historisch aber steht fest, versichert die „Handschrift für Brüder", daß Franz das Verfahren der Kaiserin hemmte und sich bereit erklärte, das Betragen der Freimaurer zu verantworten. Er behauptete sogar, daß unter den Aufhetzern außer den Geistlichen auch Damen

des Hofes sich befänden; alles, was man bisher vorgebracht, sei nichts als Falschheit und unrichtige Darstellung. Selbst 1745 zum Kaiser erwählt, ließ er nicht ab, der Freimaurerei seinen Schutz und sein Wohlwollen zu widmen. Bis an seinen Tod, 18. Aug. 1765, machte er allen Einfluß geltend, um die Einflüsterungen der Geistlichkeit bei der kaiserl. Gemahlin unschädlich zu machen, so daß die Freimaurerei in den österreichischen Staaten eben geduldet wurde, wenn auch nicht zu allgemeiner Verbreitung gelangen konnte." So die Enthüllung, welche die Freimaurer-Zeitung „Handschrift für Brüder" am 8. Sept. 1877 brachte[1]).

Wird man nun zu viel wagen, wenn man van Swieten's Berufung und Beförderung zu den einflußreichsten Stellen, und zwar gerade zu denjenigen, welche der maurerischen Wirksamkeit das fruchtbarste Feld, die Beherrschung der Literatur und Schule, einräumten, dem „Stuhlmeister Franz von Lothringen" zuschreibt, und zwischen ihm und van Swieten wohl auch eine durch die Loge vermittelte Verbrüderung annimmt? Werden wir uns an van Swieten den Jesuiten-Haß und seine „patriotische Ungeduld", mit welcher er der Vernichtung der Gesellschaft entgegen sah, nicht in einfachster Weise aus dem Hasse der Maurerei gegen den Orden erklären können? Der giftige Haß gegen die Jesuiten war ja die Signatur des Geheimbundes der Freimaurer.

Ein Jahr nach van Swieten's Tod trat ein zweites Ereigniß ein, welches ebenfalls nicht ohne Einwirkung an Maria Theresia vorüberging: die Aufhebung des Jesuiten-Ordens. War die Kaiserin durch van Swieten's Tod von jenem Einflusse befreit worden, der sie nicht selten gegen ihre bessere Ueberzeugung geleitet hatte, so scheint das zweite Ereigniß ihr die Perspektive eröffnet zu haben auf das Endziel der kirchenfeindlichen Bestrebungen. Schon im Beginn des Jahres 1773 wußte man in Wien, daß der Papst Clemens XIV. selbst den Orden aufheben werde; darum berieth bereits im Monate Mai, zwei Monate vor dem Erscheinen des Aufhebungsbreves, eine eigene Commission unter dem Vorsitze des Freiherrn von Kressel[2]) die nothwendig werdenden Maßregeln.

---

[1]) Mitgetheilt in d. 9. Hefte des Jahrg. 1877, S. 476 d. Stimmen aus Maria-Laach.

[2]) Vgl. über Kressel: Brunner, Mysterien S. 52 u. Theol. Dienerschaft am Hofe Jos. II. S. 491. Brunner nennt ihn „protocollirten Freimaurer u. Provincial-Großmeister der Maurer für Oesterreich".

Welche Eile diese Commission hatte, ihre Vorschläge der Kaiserin zu unterbreiten, ergibt sich aus folgenden Datirungen. Am 21. Juli unterzeichnete Clemens XIV. das Breve, am 16. August wurde es publicirt; am 10. September legte die Commission das Rescript, mit welchem die Aufhebung des Ordens in Oesterreich angeordnet werden sollte, im Entwurfe der Kaiserin vor, und noch an diesem Tage erhielt der oberste Kanzler das a. h. Handbillet in Betreff der Publicirung, die am 14. Sept. erfolgte. Es mag für Maria Theresia ein banger Augenblick gewesen sein, als das Aufhebungs-Rescript zur Unterzeichnung ihr vorlag, und sie einen Orden, der durch mehr als zwei Jahrhunderte sich um ihre Erblande große Verdienste erworben hatte, mit einem Federstriche aus dem Dasein in Oesterreich streichen sollte. Möglich, daß sie sich mit derselben Resignation zu beruhigen suchte, welche sie bei der Unterzeichnung des Tractates zur ersten Theilung Polens 1772 mit den Worten bezeichnete: „Placet, weil so viele große und gelehrte Männer es wollen; wenn ich aber schon längst todt sein werde, wird man erfahren, was aus dieser Verletzung von Allem, was heilig und gerecht war, hervorgehen wird. Ich merke wohl, fügte sie hinzu, daß ich allein bin, und nit mehr en viguer, darum lasse ich die Sache, jedoch nicht ohne meinen größten Gram, ihren Weg gehen." Auf eine ähnliche Gemüthsstimmung deutet der ausdrückliche Befehl, daß zu dem Rescripte an die Landesstellen der Zusatz gemacht werde, „daß sowohl die Publication, als das Sperren (der für den Staat einzuziehenden Temporalien) ohne die mindeste Unordnung, und so viel möglich mit allem Glimpf, Gelindigkeit und gutem Anstand vollbracht, hiebei aber, wie auch künftig den gewesten Jesuiten von Niemanden mit Unanständigkeit begegnet werde." Die Ausführungs-Verordnungen beschäftigten sich mit der Einziehung der Güter der Jesuiten, mit den Bestimmungen über ihre fernere Verwendung, und mit den Anordnungen über die Versorgung der einzelnen Mitglieder des Ordens.

Der kirchenfeindliche Geist hatte somit eine That vollbracht, die gepriesen wurde als die Beseitigung alles Unheiles, welches die Jesuiten gestiftet haben sollten, und als der reine Morgen einer in der Schule, in Wissenschaft und Aufklärung neuen goldenen Aera. Und siehe da! Als nun die praktischen Folgen in ihrer prosaischen Wirklichkeit zu Tage traten und Abhilfe forderten, standen

die Weisen der neuen Aera rathlos vor den Trümmern ihres Zerstörungswerkes. Nahe zweihundert lateinische Schulen waren mit einem Schlage ihrer Lehrer beraubt worden. Mit den Jesuiten, deren Lehrsystem und Lehrmethode als die Ursache des Verfalles der geistigen Entwickelung war verworfen worden, konnte man doch nicht wieder anfangen. Woher aber neue Lehrkräfte nehmen, welches bessere System an die Stelle des jesuitischen setzen?

Es drängten sich nun Anträge, Entwürfe und Pläne, nach denen das Unterrichtswesen, (wir wollen zunächst nur die ihrer Lehrer und Führer beraubten Gymnasien im Auge behalten) einem ganz neuen geistigen Aufschwunge entgegengeführt werden sollte. Aus den verschiedenen in Vorschlag gebrachten Plänen heben wir den des Staatsrathes Johann Anton Grafen **Pergen**, und des Professors der Literatur und Weltgeschichte an der Wiener Universität, Mathias **Ignaz von Heß** hervor. Beide hatten das gemeinsam, daß sie erstens die **Ordensgeistlichen** von dem Unterrichte und der Leitung der Gymnasien ausgeschlossen wissen wollten, Heß mit etwas weniger Schärfe, Graf Pergen aber mit der schärfsten Betonung dieses Postulates; und daß zweitens beide zur Herbeischaffung der Lehrkräfte auf das Ausland hinwiesen und kein Bedenken trugen, die Berufung auch protestantischer Lehrer zu empfehlen. Die wesentlichsten Grundsätze in den Vorschlägen des Grafen Pergen bestanden in Folgendem. Die Aufsicht und Leitung des Schulwesens in seiner ganzen Ausdehnung und über alle Theile desselben muß völlig und beständig der Staat an sich ziehen. Unterricht und Erziehung müssen den Händen der Ordensgeistlichen durchaus genommen, und die Schule nur mit weltlichen oder doch weltgeistlichen bewährten Lehrern besetzt werden. Zu dem Zwecke der neuen Organisirung und obersten Leitung des Schul- und Unterrichtswesens muß ein Studienrath errichtet werden. In diesen sollen nebst einigen, von Pergen bezeichneten Oesterreichern auch Gelehrte des Auslandes berufen werden; Pergen nannte Ramler, Weiße, Büsching, Sulzer, Ernesti, Semler. Als Maria Theresia den Vorschlag der Beseitigung aller Ordensgeistlichen denn doch etwas bedenklich fand, erklärte Pergen in einer neuerlichen Vorstellung: „eine Studien-Verbesserung sei ohne diese Vorbedingung undenkbar.“ Auf eine von dem Freiherrn Kressel von Gualtenberg ausgearbeitete und im Auftrage der Kaiserin dem Grafen mitge-

theilte Denkschrift, welche die Errichtung concurrirender weltlicher und geistlicher Schulen, und die gänzliche Entfernung der Ordensgeistlichen nur in dem Falle vorschlug, wenn sie sich dem auszuarbeitenden Plane nicht fügen wollten, erwiederte Graf Pergen, „seine Pläne seien mit der ferneren Belassung der Ordensgeistlichen im Lehrfache unvereinbar, und er bitte, falls die Kaiserin auf diesen Gedanken nicht eingehe, ihre Entschließung über den Studienrath und die ihm zugedachte Stellung in demselben nicht auszuführen, seine Bemühungen würden fruchtlos bleiben". Als es sich bei diesen Unterhandlungen um die Frage drehte, woher ein ganz neuer weltlicher Lehrstand zu schaffen wäre, beantragte Graf Pergen die Gründung von Seminarien und die Berufung Gelehrter aus Deutschland zu deren Leitung, selbst wenn sie Protestanten wären. Dieser Vorschlag fand im Staatsrathe lebhafte Einsprache, und erlangte nur bei dem Staatskanzler Fürsten Kaunitz Unterstützung, „weil bei dem offenbaren Mangel geeigneter katholischer Gelehrten die Herbeiziehung protestantischer nicht zu umgehen sei". — Der bessere Sinn der Kaiserin bewahrte damals noch Oesterreich vor der Ansteckung unserer Schulen mit protestantischen Grundsätzen, besonders als der Cardinal Migazzi Maria Theresia vorstellte, „was für einen ärgerlichen Eindruck die Berufung eines Wieland und Riedel[1]) und mehrerer dergleichen von rechtschaffenen Protestanten selbst ihrer Ausschweifungen und gottlosen Grundsätze wegen verabscheuter und verachteter Männer zur Errichtung der Schulen machen müßte". Die Berufungen und Pergen's Plan wurden beseitigt[2]).

Mathias Ignaz von Heß kleidete die seinem Plan vorgesetzte Einleitung in eine tief in grau und schwarz gezeichnete Charakterisirung der früheren Schulzustände ein; davon mögen die Schlußworte genügen: „Man wird in künftigen Jahrhunderten schwer begreifen, wie die Maschine der menschlichen Gesellschaft

[1]) Riedel Friedrich Just war im J. 1772 als Lehrer der Eleven der Kunstacademie aus Erfurt nach Wien berufen worden, verlor aber diese Stelle wegen seines unsittlichen Lebens. Nach dem Tode Maria Theresia's wurde er Vorleser des Fürsten Kaunitz, verfiel in Wahnsinn und starb am 2. März 1785 im Spital.

[2]) Vgl. Wurzbach, biogr. Lex. „Pergen"; Beer und Hochegger, S. 272—274.

ohne alles Zuthun des Unterrichtes hat gehen können, oder, da sie ziemlich gegangen ist, wird der Beobachter, sowie wir es jetzt in den Schriften und Monumenten des Mittelalters thun, ausforschen, wie die Natur oder der Zufall die Menschen oder einzelne ausgewählte Geister begünstigt hat, die nach langen Irrungen endlich die Straße gefunden". Worin bestand denn nun der beglückende Plan des Professors Heß? Es muß anerkannt werden, daß er weniger schroff und feindselig gegen die Verwendung von Ordensgeistlichen im Lehrfache, als der Pergen'sche Antrag lautete. Als oberster Grundsatz galt auch ihm, „daß die bisherige Alleinherrschaft der Ordensgeistlichkeit in den gelehrten Schulen aufgehoben werden müsse", doch wollte er die Klostergeistlichkeit nicht sammt und sonders vom Lehramte ausgeschlossen wissen, sondern „nur ihren esprit de Corps", der sollte verbannt sein. Da er den hohen Werth von Männern, wie Hell, Denis, Mastalier, Ekkel und ähnlichen schätzte, so hatte er selbst gegen säcularisirte Jesuiten nichts einzuwenden, nur sollten die Lehrer-Stellen durch freie Concurrenz vergeben werden. In der Bezeichnung des Zieles, welches durch seinen Studienplan erreicht werden sollte, begegnen wir einer Anschauung, die wegen des Guten und Bösen, das sie enthält, mitgetheilt zu werden verdient. „Die öffentliche Erziehung müsse das künftige Leben, dem die Jugend zugeführt werden soll, als Ziel im Auge behalten. Die Schulen sollen Bürgerschulen im wahren Sinne des Wortes sein. Statt der alten Kloster-Ideen, statt der drückenden Erniedrigung durch kleine Andachtsübungen, welche die großen Begriffe nicht in die Seele rufen, soll die Schule die Keime jener großen Entwürfe in die jungen Herzen legen, welche der Christ und Bürger zum Vortheile des menschlichen Geschlechtes in seiner künftigen Laufbahn ausführen wird". Uebrigens glaubte auch Prof. Heß, die Nothwendigkeit der Berufung fremder, selbst protestantischer Gelehrter und Schulmänner betonen zu müssen; denn es galt ihm, wie dem Grafen Pergen, als ausgemacht, daß taugliche inländische Lehrkräfte nicht vorhanden waren. Sein Plan hatte aber dasselbe Schicksal, welches dem des Grafen Pergen widerfuhr; er wurde abgelehnt, und zwar, wie mit Grund angenommen werden darf, weil Maria Theresia auf die Berufung von Protestanten nicht einging[1]).

[1]) Beer u. Hochegger, S. 290—297.

Wäre der Gegenstand nicht zu ernster Natur, man könnte versucht sein, das Resultat aller Anträge, Entwürfe, Pläne und Berathungen zu einer Entwickelung des österreichischen Gymnasialwesens im Sinne der Neuerung ein hochkomisches zu nennen. Man hatte ein Jahrhunderte lang bestandenes Gebäude als unwohnlich und fehlerhaft eingerichtet hastig niedergerissen, und wußte kein passenderes an seiner Stelle zu erbauen. Man hatte die vorhandenen Lehrkräfte als unfähig weggeworfen, und hatte keine tauglicheren an ihre Stelle zu setzen. Man hatte die Heranbildung der Jugend in den durch religiöse Orden geleiteten Schulen als in keiner Weise befriedigend erklärt, und die Ordensgeistlichen, weil von ihnen bei dem Geiste, der ihnen innewohne, keine entsprechendere Leitung zu erwarten wäre, als unverträglich mit einer besseren Schuleinrichtung beinahe proscribirt, und siehe da! — am Ende aller Pläne und Berathungen stand man wieder auf dem alten Flecke; man mußte wieder zu den verrufenen Ordensgeistlichen seine Zuflucht nehmen. Sollte nicht beinahe der ganze Unterricht an den Gymnasien stille stehen, so mußte man Exjesuiten, so viele man deren fand, wieder als Lehrer heranziehen und in Betreff der Zukunft wieder mit einem Orden wegen Uebernahme des Gymnasial-Unterrichtes in Unterhandlung treten; es war dies der Orden der Piaristen. Damit war man aber nur in etwas veränderter Form auf das alte Lehrsystem zurückgekommen; denn die Piaristen hatten das ihrige 1763 dem jesuitischen nachgebildet, so daß sich dasselbe in Bezug auf Lehrgegenstände, Eintheilung derselben in Haupt- und Nebengegenstände und Zahl der Unterrichtsstunden, sowie in Bezug auf Unterrichts-Methode nur wenig von dem Vorbilde unterschied. Das einzige Gute, welches aus der ganzen Umwälzung sich am Ende noch ergab, bestand darin, daß die Versuche und Bemühungen, den Unterricht und die Erziehung der Jugend an den Gymnasial-Lehranstalten protestantischer Leitung preiszugeben, verhindert wurden[1]).

Ehe wir von diesem Gegenstande scheiden, muß noch eines wichtigen Umstandes erwähnt werden, der um diese Zeit bemerkbarer als früher zum Vorscheine kam. Es wurde oft schon behauptet, daß die zweite Hälfte der Regierungszeit Maria Theresia's

[1]) Ebend. S. 298—300.

verglichen mit der ersten Hälfte in Betreff des unmittelbaren Eingreifens der Kaiserin einen bedeutenden Unterschied aufweist. Hatte sie sich in der ersten Hälfte dem Andrange der vorwärtsstürmenden Partei fast ohne Widerstand hingegeben, so bemerkt man, zumal im letzten Jahrzehnt ihrer Regierung eine öftere Abwehr der Impulse derselben Partei, und insbesondere ein Abgehen von den Wegen der kirchenfeindlichen Bestrebungen. Drängte die Partei dessenungeachtet auf ihren kirchlich destructiven Pfaden vorwärts, so muß dies weniger der Zustimmung der Kaiserin als anderen Umständen, vorzüglich dem Rückhalte zugeschrieben werden, den dieselbe an Kaiser Joseph fand, und den Uebergriffen der Regierungs-Organe, die viel weiter gingen, als es der Wunsch und Wille Maria Theresia's war.

Die Ursachen dieses Umschwunges in der Haltung der Kaiserin müssen in verschiedenen Momenten gesucht werden. Zuvörderst in dem Abgange van Swieten's, dessen Tod Maria Theresia von einem bestrickenden Einflusse befreite; dann in den immer unverschleierter zu Tage tretenden Tendenzen der kirchenfeindlichen Partei, die ihren Commentar in der Zerstörung des Jesuiten-Ordens und in der Ueberschwemmung Oesterreichs mit moralisch-schlechter und gegen die Kirche hetzender Literatur[1]) fanden; in der Richtung, die ihr Sohn Kaiser Joseph in kirchlicher Beziehung nahm, welche ihr Herz mit tiefer Betrübniß und Wehmuth erfüllte[2]);

---

[1]) Schon 1765 bezeugte Kaiser Joseph in einer Denkschrift, „daß jedes auch noch so verpönte Buch in Wien zu finden sei". Fournier, S. 424.

[2]) Siehe: Lettres inédites de Marie-Therese et de Joseph II publiées par le Baron Kervyn de Lettenhove. Bruxelles. 1868. — Man lese den XVII. Brief, in welchem Maria Theresia die Stellung beschreibt, die Joseph zur Mutter eingenommen; und den XVIII., in welchem sie den Schmerz ihres Herzens in das Herz der Marquise d' Herzelle ausgoß. Einige Stellen mögen hier Platz finden. „On ose tenir aucune discours devant lui, de religion, du clergé, de l'authorité de l'Eglise. Ces sont des sentences qui font dresser les cheveux. Malheureusement il prône ces beaux principes, dont il est imbue, dans toutes les loges, et tout le monde est au faite de cela, et plus même que moi. Sur ce point, il prend même un esprit de décision et de partie qui est étonant, mais il est plutôt de contradiction pour moi, ayant plus tenue tète, selon mon devoir, sur ce point que sur touts autre. Les confessions sont rares; la

in dem tief religiösen Grundzuge ihres Charakters, der mit zunehmendem Alter mehr und mehr in den Vordergrund ihrer Gesinnung trat; und endlich in der treuen Anhänglichkeit an die katholische Religion und Kirche, welche Männer, ausgezeichnet durch Kenntnisse und Stellung, bei verschiedenen Anlässen vor ihr zu bezeugen Gelegenheit hatten, was nicht ohne Eindruck an Maria Theresia vorübergehen konnte[1]).

Der Widerstand der Kaiserin gegen das kirchenfeindliche Vorwärtsdrängen offenbarte sich zuerst in dem Verbote der Verbreitung des Justinus Febronius, dann in der Nichtbewilligung der Berufung protestantischer Lehrkräfte, in der Nichtgenehmigung der Gründung einer Akademie der Wissenschaften, weil auch diese nur durch Hereinziehung protestantischer Gelehrter zu Stande kommen sollte; in der Uebergabe der Gymnasien an einen religiösen Orden; in der Verordnung, daß der Religions-Unterricht an diesen Lehranstalten den Bischöfen anheimgegeben werden soll[2]); in dem Auftrage, daß der theologische Studienplan den Bischöfen, trotz dem dagegen erhobenen Widerspruche, zur Begutachtung zugestellt werden müsse; in der Entfernung Eybels von der Kanzel des Kirchenrechtes (siehe unten S. 463); in der mit der neuen Reform der Universitäts-Facultäten verbundenen Verordnung, welche alle Facultäts-Mitglieder am grünen Donnerstage in corpore zur österlichen Beichte

prière très-peu édifiante; rarement une messe entière, et souvent elle est laissé; aucune lecture spirituelle, ni discours. Tout cela fait trembler. Je suis de votre avis qu'il faut qu'il y a des personnes qui entretiennent ces préjugés et l'éloignent de tout ce qui est honnet.“ Doch konnte Maria Theresia unter Nr. XIX. einen für ihr Herz trostreichen Brief schreiben; aber schon in Nr. XXIII. klagte sie wieder über die Wahl der Männer, mit denen Joseph sich umgab. Nach dem Tode des ehrlichen Röder wählte er „un tout petit sujet-(Wöber). Il est catholique, mais sans le paroitre, nè frequentant ni l'eglise, ni sacrament, ni aucune loix, un mysentrope agée ne lisant que de livres anglais et Machiavelle.“

[1]) Hier sei nur auf den Cardinal Migazzi hingewiesen. Der Freiherr Joseph von Petrasch wird uns noch begegnen.

[2]) Die a. h. Entschließung Maria Theresia's lautete: „Die Beibringung der christlichen Lehre ist den Bischöfen anzuvertrauen, welche ihrer Pflicht nach sowohl für die Jugend, als auch die dazu gebrauchenden Unterweiser Gott Rechenschaft zu geben haben.“

zu gehen verpflichtete. Mehrere dieser Aeußerungen des Widerstandes der Kaiserin werden an ihrem Orte noch näher besprochen werden.

Allerdings wußte sich Maria Theresia nicht gänzlich von jedem sie auch in kirchlichen Dingen ungünstig bestimmenden Einflusse frei zu machen; es lag dies in der zur Abhängigkeit geneigten weiblichen Natur und es war ihr Bedürfniß, außer dem amtlichen Verkehre mit den Ministern noch einen Privatrathgeber zu haben, dem sie ihr unbedingtes Vertrauen schenken zu können glaubte. Ein solcher Privatrathgeber war Franz Salesius Greiner, der in zehn Jahren vom Concipisten bei dem Hofkriegsrathe zum Hofrathe und geheimen Referenten in der Hofkanzlei emporstieg. In seiner Dienstleistung zeichnete ihn Eifer, Arbeitsamkeit, Klugheit, Treue und hingebende Anhänglichkeit an Maria Theresia aus. Näher bekannt wurde er der Kaiserin nicht blos durch die warme Empfehlung des obersten Kanzlers Grafen Rudolf Chotek, sondern auch durch den Umstand, daß seine Gemahlin Karoline von Hieronymus früher die Lieblings-Kammerdienerin und vertraute Vorleserin Maria Theresia's gewesen war, und auch nach ihrer Vermählung noch sich der besondern Huld der Monarchin erfreute. Auf diesen Mann übertrug Maria Theresia nach Van Swieten's Tod ihr unumschränktes Vertrauen, darum er auch von 1772 bis 1780 in so eifriger Correspondenz mit ihr stand, daß seine Familie noch 120 Schreiben von seiner Hand an die Kaiserin aufbewahrt; denn oft sendete diese ihm die Berichte und Anträge verschiedener Minister und Behörden, oder die Eingaben von Privatleuten zu, und fragte ihn um Rath oder beauftragte ihn, ihr die Erlässe zu entwerfen, mit welchen diese Aktenstücke zu erledigen wären. Die Mehrzahl der Gegenstände, über welche Maria Theresia ihn zu Rathe zog, gehörten allerdings seinem Amtswirkungskreise an; allein Greiner wendete seine Thätigkeit mit Vorliebe dem Studienwesen zu, welches damals in vielen Beziehungen das Gebiet der Kirche berührte, weßhalb seine hierüber abgegebenen Gutachten auf die darauf bezüglichen Entschließungen der Kaiserin von maßgebendem Einflusse waren[1]). Und diese sind es, die wir, geleitet von dem Zwecke unserer Aufgabe, bei den betreffenden Anlässen in Betracht ziehen werden.

---

[1]) Arneth, Maria Theresia und Hofrath Greiner. Sitz. Ber. d. kais. Acad. d. Wissensch. 30. Bd, S. 312—325.

Ehe wir den Faden der Darstellung jener Umgestaltungen wieder aufnehmen, welche die Regierung nach der Beseitigung des Jesuiten-Ordens in den theologischen Studien vornahm, wollen wir eines Planes gedenken, welchen eine eigenthümliche Erscheinung neuerdings in Anregung brachte. Wir besprechen diesen Plan um so lieber, als schon bei früheren Verhandlungen über ihn neben den vielen Wortführern zu Gunsten des kirchenfeindlichen Geistes eine gewichtige Laien-Stimme zu Gunsten des altösterreichischen kirchenfreundlichen Geistes sich vernehmen ließ. War man nach der Beseitigung der Jesuiten schon bezüglich der Gymnasien in Verlegenheit, woher man den Ersatz an Lehrkräften für diese Unterrichtsanstalten nehmen sollte, so zeigte sich in Betreff der Hochschulen ein wo möglich noch größerer Mangel an wissenschaftlichen Celebritäten. Mit Ausnahme Martini's und Sonnenfels' gab es nicht einen Mann, der auf eine Bedeutung in der gelehrten Welt Anspruch machen konnte[1]); denn trotz Allem, was seit 20 Jahren für die höheren Lehranstalten und zur Hebung der Wissenschaften mit geräuschvollen Reformen gethan worden war, entsprach der wissenschaftliche Erfolg in keiner Weise. Unter diesen Umständen nahm man das schon 1749 in Verhandlung aber nicht zur Ausführung gebrachte Project der Gründung einer Akademie der Wissenschaften wieder auf. Ob man durch dieses Mittel wissenschaftliche Celebritäten schaffen zu können glaubte, und ob man dabei wieder an die Berufung protestantischer Gelehrter dachte, ist nicht unwahrscheinlich, kann aber positiv nicht bewiesen werden. Maria Theresia ging auf den Antrag nicht ein; sie äußerte ihre Abneigung bei verschiedenen Anlässen[2]) und schließlich mit der einschneidenden Erledigung: „ohnmöglich künte mich resolviren eine accademie des scienses anzufangen mit 3 exjesuiten· und ein zwar wackerer professor der chemie, wir wurden lächerlich in der welt." Die Hofkanzlei wußte nämlich der Kaiserin keine anderen würdigen Gelehrten vorzuschlagen, als „einen der in Deutschland berühmtesten Physiker,

---

[1]) Wir abstrahiren hier von mehreren gelehrten Jesuiten, von welchen bald die Rede sein wird.

[2]) Zu den Protocollen der Studien-Hofcommission über die Gründung der Akademie schrieb die Kaiserin eigenhändig das einemal: „Das hat wohl zeit, ligt mir nicht so an herzen;" ein andersmal: „hat gutte weill."

P. Schärfer, den seiner weitläufigen astronomischen Kenntnisse halber in der gelehrten Welt ebenso bekannten P. Hell, zween berühmte Mathematiker, den Director des mechanisch-physikalischen Hofcabinets, dann den Pater Macko, endlich den aus seinen gelehrten Werken sehr geschätzten Professor der Chemie und Botanik von Jaquin[1])." Das war doch ein vernichtender Commentar zu den besonders von Van Swieten gegen die Jesuiten erhobenen Anschuldigungen, daß sie die Ursache des gänzlichen Verfalles der Wissenschaften und Universitäten in Oesterreich waren.

Bei den ersten über diesen Gegenstand im Jahre 1749 gepflogenen Verhandlungen war es, wo eine um ihr Gutachten ersuchte wissenschaftliche Auctorität ihre Stimme im kirchenfreundlichen Sinne vernehmen ließ; das war der Freiherr Joseph von Petrasch, ein Mann von ausgebreiteten wissenschaftlichen Kenntnissen. Zu Brod in Slavonien 1714 geboren, wo sein Vater, der berühmte General Maximilian Festungs-Commandant war, erlangte er schon im 16. Lebensjahr an dem von den Jesuiten geleiteten Collegium zu Olmütz den philosophischen Doctorgrad. Nach Vollendung der juridischen Studien bereiste er Holland, England, Schottland, Irland, Frankreich und die Schweiz, überall die gelehrten Anstalten, Bibliotheken in Augenschein nehmend und sich mit kenntnißreichen und hervorragenden Männern der Wissenschaft befreundend. Kaum 20 Jahre alt trat er in die kaiserliche Armee und machte als Adjutant des Prinzen Eugen einige Feldzüge am Rheine mit. Nach dem Frieden begab er sich wieder auf Reisen und widmete dieses Mal seine Aufmerksamkeit den Universitäten. Nach dem Tode seiner Eltern sah er sich im Besitze eines bedeutenden Vermögens und nahm seinen bleibenden Wohnsitz in Olmütz, wo er fortan ganz den Wissenschaften lebte. Um sich in das Studium der Klassiker vertiefen zu können, unternahm er noch eine Reise nach Griechenland, den griechischen Inseln und Italien. In Mähren wurde er der Gründer der ersten gelehrten Gesellschaft, die sich

---

[1]) Jos. Feil, Versuche zur Gründung einer Akad. d. Wissensch. unter Maria Theresia. Jahrbuch f. vaterländ. Gesch. I. Jahrg. 1861. — Die PP. Schärfer, Hell, Macko waren Jesuiten. Vergl. über ihre wissensch. Leistungen Feil a. a. O. S. 403 ꝛc. oder besser: Stöger, Scriptores etc. Macko und Schärfer werden bei Stöger: Mako und Scherfer geschrieben.

den bescheidenen Titel „Die Unbekannten“ beilegte. Dieser Mann wurde 1749, wo man sich in Wien mit dem Gedanken der Gründung einer Akademie der Wissenschaften trug, im Auftrage der Kaiserin, von dem Präsidenten des Directorium in Publicis et Cameralibus, Grafen Haugwitz aufgefordert, einen Entwurf für dieselbe anzufertigen. In seinem Entwurfe nimmt sich die Stelle, welche von den Eigenschaften der in die Akademie aufzunehmenden Mitglieder handelt, wie ein strahlender Edelstein aus. Nach seiner Forderung müßten es solche sein, welche Professoren der Weltweisheit, der Geschichte, des Natur- und Völkerrechtes, des deutschen Rechtes wären, und welche, wegen der Qualification der Akademie als einer österreichischen, vornemlich dem katholischen Glaubensbekenntnisse angehören müßten. Diese Forderung unterstützte Petrasch mit folgenden Gründen. „Leute anderen Glaubensbekenntnisses seien einem — diesem letztern — fremden Hofe selten mit aufrichtiger Treue zugethan. Die Academie wäre nicht sicher, daß sie durch ihre Schriften nicht den fremden Lehren oder übelgesinnten Mächten die Waffen in die Hand geben; denn es sei gewiß, daß die Andersgläubigen, besonders die Publicisten, nicht unterlassen, Lehren, die mit der katholischen, ja oft mit gar keiner Religion Stich halten, einzumengen, oder in Geheim verstehen zu geben. Durch die Wahl und Aufnahme katholischer Mitglieder werde der Welt gezeigt, daß man auch als Katholik vernünftig denken könne. Warum endlich, fragt Petrasch, sollen wir Lutheraner in katholische Länder aufnehmen, da doch dieselben gewiß keinen Katholiken auf einer Kanzel der Hochschule oder des Hofes in evangelischen Ländern dulden? Dieses hieße nur ein übellautendes Zeugniß der Barbarei der römischen Religion durch Katholiken selber unterschreiben.“ Die Frage, ob man Ordensgeistliche in die Akademie aufnehmen soll, bejaht Petrasch geradezu, und meint, es würde schwer halten Gelehrten, wie Pez, Hanthaler, Duelli, Herrgott, Ziegelbauer, Legipont, Gropp, eine eben so große Anzahl tüchtiger Historiker, Diplomatiker, und Archäologen aus dem Kreise der weltlichen Gelehrten entgegenzustellen. In Betreff der Bücher-Censur, welche nach dem Vorschlage des Freiherrn von Petrasch der Akademie zugewiesen werden sollte, glaubt er, daß auch geistliche Schriften, so weit sie mit weltlichen Wissenschaften

in Verbindung stehen, um so unbedenklicher der akademischen Censur unterzogen werden können, „als die Censoren, Academiker und Minister bei uns Katholiken seien, daher nicht zu besorgen, daß sie etwas der Religion Verdächtiges schreiben oder vorübergehen lassen würden." Freiherr von Petrasch kannte im J. 1749 freilich das von van Swieten, der sich doch auf seinen Katholicismus berief, geleitete Censur-Collegium nicht; was mochte sich aber der edle und katholisch gesinnte Mann, der erst 1772 starb, von den Katholiken dieses Collegiums denken?[1])

Kehren wir nach diesem Intermezzo zu dem Nachweise zurück, welche Förderung der Einführung des kirchenfeindlichen Geistes in den letzten sechs Jahren der Regierungs-Zeit Maria Theresia's zu Theil wurde. Als Förderungs-Mittel erscheinen die Einrichtung der theologischen Studien durch den Staat, die weitere Ausbildung des Kirchenrechtes nach den Principien der absoluten Staatsgewalt, und die Wirksamkeit der Censur-Commission.

Die Lücken, welche durch die Beseitigung der Jesuiten in den höheren Unterrichts-Systemen entstanden, erheischten nothwendig eine Ausfüllung. Schon am 29. Nov. und 1. Dezbr. überreichte der Staatsrath Freiherr von Kressel einen neuen Studienplan, und zwar einen, der, wie man vertrauensselig sich rühmte, das geistige Leben Oesterreichs auf die Höhe des nördlichen Deutschlands bringen sollte. Verfasser war Karl von Martini, damals in Verwendung bei der Hofcommission in geistlichen Geschäften. Als wirksames Mittel zur Erreichung des eben bezeichneten Zweckes betrachtete man die Trennung der obersten Studien-Leitung von der Hofkanzlei, und somit die Errichtung einer eigenen Studien-Hofcommission. Dies geschah am 12. Febr. 1774, mit Beseitigung der schon seit 1762 bestandenen Studien-Commission, bei welcher der Cardinal Migazzi den Vorsitz geführt hatte. Zum Präsidenten der neuen Studien-Hofcommission wurde der Freiherr Kressel ernannt.

Wir können eine Darstellung des allgemeinen Planes der Neugestaltung der Universitäts-Studien füglich bei Seite lassen, es genüge die Bemerkung, daß die Directorsstellen aller Facultäten

---

[1]) Feil, a. a. O. S. 333—336, und 354.

beibehalten, und, was den Zweck unserer Abhandlung speciell berührt, für die theologischen Studien nach dem Tode des Domherrn Stock, am 30. Jän. der Bischof Graf Gondola, und am 11. Nov. 1774 ein Mann zum Director ernannt wurde, dessen Persönlichkeit eine genauere Kennzeichnung erfordert.

Stefan Rautenstrauch, Abt des Benedictiner-Stiftes Braunau in Böhmen, besaß schätzbare Kenntnisse, sowie die Gabe einer klaren Darstellung in seinen schriftlichen Arbeiten, begab sich aber früh schon in die Dienste des modernen Geistes. Bereits 1769 war er wegen seiner Prolegomena in jus ecclesiasticum mit dem Erzbischofe von Prag, Anton Peter Graf v. Przichowicky, in arge Conflicte gerathen. Dieser drang auf Verbot und gänzliche Unterdrückung des Buches. Allein bei der damaligen gerade gegen das kirchliche Recht herrschenden Strömung in den hohen Regierungs-Regionen in Wien fand Rautenstrauch's Buch die günstigste Aufnahme. Der Verfasser wurde mit der goldenen Medaille ausgezeichnet, und der Prager Erzbischof beauftragt, ihm dieses Zeichen der a. h. Gnade feierlich umzuhängen, ja sogar ihm mitzutheilen, „daß Ihre Majestät die Kaiserin gerne sähe, wenn Rautenstrauch die ganze Zustandebringung seines Werkes sich nach Möglichkeit angelegen sein ließe.“ Ob Maria Theresia wohl etwas von diesem Auftrage wußte? Daß Rautenstrauch nunmehr ganz der Mann war, dessen die Regierung sich für ihre Zwecke bei der Einrichtung der theologischen Facultäts-Studien bedienen konnte, ist nach diesem Vorgange selbstverständlich. Er erhielt den Auftrag, einen Plan zur Verbesserung des theologischen Studiums zu entwerfen, welcher eine so beifällige Aufnahme fand, daß ihm die Einrichtung der philosophischen und theologischen Studien an der Prager Universität nach diesem Plane übertragen wurde. Hierauf erhielt er den Ruf nach Wien, wurde zum Präsidenten der theologischen Facultät an der dortigen Hochschule, zum Hofrath bei der vereinigten böhmischen Hofkanzlei, und zum Vorsitzenden der Hofcommission in Cultusangelegenheiten ernannt[1]).

Nach seinem Plane sollte nun auch das theologische Studium an der Wiener Universität organisirt werden. In einer ausführlichen Denkschrift entwickelte Rautenstrauch sein System. Ueber

[1]) Wurzbach, Biogr. Lexic. Rautenstrauch.

das Ziel seines Planes sprach er sich selbst mit folgenden Worten aus: „Die Hauptabsicht müsse dahin gehen, die angehenden Theologen ferne von dem bisherigen scholastischen Wust und Schulgezänke nur in solchen Gegenständen zu unterrichten, welche zum Besten der Seelsorge, folglich des Staates anwendbar sind." Ziel und Zweck der ganzen Heranbildung der Theologen war — Staatsdiener zu liefern. Diesem Zwecke entsprechend zieht sich die Voranstellung des Staatsinteresses mit Zurücksetzung des kirchlichen Momentes, und die Auffassung des ganzen Kirchenwesens als „eines Verwaltungszweiges im Staatsdienste" gleich einer anderen Dienstes-Branche wie ein rother Faden durch die Denkschrift; daher auch dem Kirchenrechte in derselben keine andere Aufgabe zugewiesen wird, als den Theologen „die Kenntniß des Umfangs der geistlichen Macht" beizubringen; welche Gränzen sich aber Rautenstrauch für den Umfang der geistlichen Macht dachte, bezeugt der Schlözer'sche Staatsanzeiger, der dem Abte von Braunau das Lob eines gelehrten Mannes spendet, „der sich hauptsächlich dadurch empfohlen habe, daß er in einigen Artikeln seines Juris canonici die Jura principis contra Papam Febronii Lehre gemäß" auseinandersetzte[1]).

Maria Theresia ertheilte aber dem Plane nicht unbedingt ihre Genehmigung; mit richtigem Takte verlangte sie, daß er vorerst einigen Bischöfen zur Beurtheilung vorgelegt werden sollte. Die Studien-Hofcommission sträubte sich aus allen Kräften gegen diesen Entschluß der Kaiserin. „Sie konnte sich, schreibt Kink, in ihrem Protocolle vom 30. Mai 1774 in Gründen dagegen gar nicht erschöpfen." Allein Maria Theresia bestand auf ihrer Forderung[2]). Die Gutachten der Bischöfe fielen leider je nach ihrer kirchlichen Richtung verschieden aus. Der von Leitmeritz, Emanuel Ernst Graf von Waldstein, selbst ein Adept des neuen Geistes, sprach sich unbedingt für den Plan aus. Die Bischöfe von Seckau

---

[1]) Kink, S. 523—524.

[2]) Kink, S. 524 ꝛc. Dort werden auch die Gründe der Hofcommission in 8 Punkten mitgetheilt, mit den Erwiederungen der Kaiserin. — Die Bedenken der Kaiserin und ihre Forderung, daß Gutachten der Bischöfe eingeholt werden sollen, unterstützt sehr die oben angebrachte Frage, ob und wie viel Maria Theresia von der Verhimmelung Rautenstrauch's wohl etwa wußte!

und Gurk, Joseph Philipp Graf Spaur, und Joseph Franz Anton Fürst Auersperg, fanden nur an der Fächer-Eintheilung etwas weniges auszustellen. Der Erzbischof von Wien verbarg seine Bedenken nicht, die er überhaupt gegen die Gesinnungen und Tendenzen der Studien-Commission hatte. Ernster trat er erst später, wie wir sehen werden, gegen den Plan auf, als dessen nachtheilige Folgen zu Tage traten. Das den Plan entschieden mißbilligende Gutachten des Bischofes von Erlau traf zu spät ein, um berücksichtigt werden zu können. Und so erhielt der Plan am 1. Aug. 1774 die Genehmigung der Kaiserin, jedoch mit dem Vorbehalte der beständigen Oberaufsicht der Bischöfe[1]).

Das Fach, in welchem der neue theologische Studienplan seinen Schwerpunkt hatte, war das Kirchenrecht. Es bedarf keiner besondern Bemerkung mehr, daß das Streben des kirchenfeindlichen Geistes lange schon dahin gegangen war, die Kirche von dem Staate gänzlich abhängig zu machen. Jetzt sollte es zur Entscheidung kommen; mittelst des Kirchenrechtes sollte die Frage gelöst werden, welche Rechte dem Staate in Betreff des jus in und circa sacra zustehen. Bei der Abgränzung der beiden Gebiete ging aber der Staat nicht in freundnachbarlicher Vereinbarung mit der Kirche vor, sondern er bestimmte aus seiner Machtvollkommenheit heraus, wie weit die Gränzen seines Territoriums ausgedehnt werden müßten, hinter welche die Kirche sich zurückzuziehen hätte. Und in dieser Schule sollten fortan Juristen und Theologen herangebildet werden! Als leitendes Princip wurde der Satz aufgestellt, daß zu dem Gebiete der Kirche nur die spiritualia gehören, die temporalia hingegen, und selbst die spiritualia, insofern sie sich als Cultus äußern, in das Gebiet des Staates fallen, daher von ihm abhängig seien. Motivirt wurde dieser Satz durch die Behauptung, daß durch diese Scheidung der Gebiete nur das ursprüngliche Verhältniß wieder hergestellt werde, der Staat daher nichts anderes zurücknehme, als was von jeher sein eigen war. Dadurch wurde die Kirche der Usurpation beschuldigt, gegen deren Wiederkehr der Staat fortwährend auf seiner Hut sein müsse.

Praktisch wurde diese Theorie in das Leben eingeführt durch die Männer, denen die Lehrkanzel des Kirchenrechtes anvertraut

[1]) Kink, S. 526.

war. Der erste war, wie schon früher erwähnt wurde, Paul Riegger, und als dieser am 1. Mai 1773 von dem Lehramte zurücktrat, der wahrscheinlich von ihm für die verlassene Kanzel empfohlene Valentin Eybel. Um die Gesinnung dieses Mannes kennen zu lernen, braucht man nicht seine Zuflucht zu den Flugschriften zu nehmen, welche er zur Zeit der höchsten Blüthe der frivolen kirchenfeindlichen Literatur unter das Volk warf[1]); sein Kirchenrecht kennzeichnet ihn genügend.

Er schrieb eine „Einleitung in das katholische Kirchenrecht“[2]) mit einer Rücksichtslosigkeit, die nach und nach selbst der Regierung unbequem wurde. Gleichzeitig ließ auch Rautenstrauch seine schon 1769 in Prag herausgegebenen Prolegomena in jus ecclesiasticum, und seine Institutiones juris ecclesiastici cum publici tum privati usibus Germaniae accommodatae, in zweiter, letztere sogar in einer vermehrten Auflage erscheinen[3]). Da aber beide Werke ihrer Weitläufigkeit wegen weder als Leitfaden für andere Lehrer des canonischen Rechtes noch auch bei Prüfungen, Dissertationen, Disputationen bequem zu gebrauchen waren, erhielt Rautenstrauch im October 1775 den Auftrag, ein Compendium in der Form einer Synopsis, d. h. einer Sammlung von Theses zu veranstalten, an welche man sich bei allen erwähnten Anlässen unabweislich zu halten hätte. Die Arbeit erschien 1776 anonym, aber mit dem Imprimatur der Censur[4]). Sie stellte in zwei Theilen, dem öffentlichen und Privatkirchenrechte entsprechend, für alle Zweige des canonischen Rechtes 253 zum größten Theile den von Rautenstrauch 1769 in Prag herausgegebenen Prolegomenis entnommene Sätze auf.

[1]) Zur Zeit der Preßfreiheit unter Kaiser Joseph: „Was ist ein Bischof? (1781). Was ist Ablaß? (1782). Was ist ein Pfarrer? (1782). Sieben Capitel vom Klosterleben (1782). Was ist der Papst? — Was enthalten die Urkunden des christlichen Alterthums über die Ohrenbeicht? (1784) 2c. 2c.“

[2]) Introductio in jus ecclesiasticum Catholicorum. IV Theile in 2 Bden auch in deutscher Uebersetzung.

[3]) Editio II. 1774, letztere editio nova atque aucta 1774.

[4]) Ihr Titel ist Synopsis juris ecclesiastici publici et privati, quod per terras haereditarias Aug. Imp. Mariae Theresiae obtinet. Vindob. 1776. 8°.

Nun hatte man das im Sinne und Geiste der auch über das kirchliche Gebiet sich ausdehnenden Staats-Machtvollkommenheit verfaßte Kirchenrecht in präcisester Fassung, gleichsam das Mark desselben vor sich. Das war aber eine Herausforderung für Jeden, der noch an ein selbständiges Gebiet und an unveräußerliche Rechte der Kirche glaubte. Der Cardinal-Erzbischof Migazzi vor Allen nahm den hingeworfenen Handschuh auf. In einem ausführlichen Gutachten bekämpfte er zunächst einige das Fundament der christkatholischen Kirchenordnung: den Primat und die oberste Lehr- und Jurisdictions-Gewalt des Papstes läugnende Thesen[1]). Als hierauf der anonyme Verfasser seine Thesen: „Die Schlüsselgewalt sei der Gemeinde übertragen", und „die päpstliche Infallibilität und Obergewalt über die allgemeinen Concilien habe keinen Grund", zu retten suchte, widerlegte Migazzi mit überlegenen Beweisgründen nicht nur diese Behauptungen, sondern griff die ganze Synopsis an, und erklärte in ausführlicher Erörterung der einzelnen Thesen das ganze Buch für ein schlechtes, verderbliches und verführerisches. Das Gewicht seiner Gründe bewirkte, daß der Anonymus den Auftrag erhielt, „seinem Grundrisse in den meisten Theilen eine

---

[1]) Die Synopsis enthielt z. B. folgende Theses:
Thes. 28 u. 29: „Servator mundi Christus Jesus . . . a judaica societate omnino diversam instituit, quae Societas christiana vocatur. — Nexum institutae hujus societatis Christus per mandatum dilectionis, quod novum dederat, nec non per commissam societati huic potestatem clavium determinavit."
Thes. 67: „Similiter nullo fundamento inter jura pontificia jus inerrantiae, et jus superioritatis supra generale concilium referuntur." Cardinal Migazzi setzte es durch, daß der Wortlaut der 67. Thes. weggelassen werden mußte. An deren Stelle setzte dann der Verfasser der Synopsis folgenden wässerigen Satz: „In fidei et morum quaestionibus summi Pontificis inter caeteros episcopos praecipuae sunt partes, ejusque decreta ad omnes et singulas ecclesias pertinent."

An die Stelle der Thes. 29 kam, von dem Cardinal durchgesetzt, folgende Thesis: „Nexus institutae hujus societatis per ejusdem verae fidei, eorundemque sacramentorum participationem, ac dilectionis mandatum, nec non per concessam societatis hujus pastoribus, principaliter Petro et ejus successoribus potestatem clavium subsistit."

richtigere Gestalt zu geben, und das dunkle, unanständige, irrige und anstößige, mit welchen es angefüllt ist, zu entfernen.“ Die Deductionen des Cardinals wurden ihm zur Nachachtung übergeben, und die Synopsis in der That darnach, und zwar zur vollen Zufriedenheit Migazzi's, umgearbeitet. Das Werk erschien hierauf, aber siehe da, die Mehrzahl der Verbesserungen des Cardinals waren verschwunden; an ihrer Stelle standen wieder die falschen Sätze der ursprünglichen Fassung; die Censurbehörde (Rautenstrauch war Ober-Censor) hatte dieselben gestrichen[1]). Migazzi, tief gekränkt, erhob am 13. Dezbr. 1776 bei Maria Theresia Beschwerde gegen den heimtückischen Vorgang. Umsonst. Das Buch wurde zum Lehrbuche an allen erbländischen Universitäten, sowie auch für alle Klöster bestimmt, welche die ihnen eröffnete Kundmachung mit einem Reverse bestätigen mußten. Nun legten auch Rautenstrauch und Eybel die Maske ab; dieser bekannte sich als Verfasser, Rautenstrauch als Obercensor erwies sich als Protector der Synopsis[2]). Es nützte nichts mehr, daß Migazzi

---

[1]) Zum Belege dienen ein paar Beispiele. Die Thes. 25 sollte vermöge der Vereinbarung lauten: „Quoniam nonnullae disciplinae ecclesiasticae exterioris partes saepe aliquid admixtum habent, quod ad statum civilem pertinet, in his etiam Principibus et Imperatoribus civilibus (aliquid) determinandi competere, res ipsa loquitur; quo fit, ut et summorum Imperantium civilium leges inter juris ecclesiastici principia, (sine tamen Sacerdotii cum Imperio collisione, quae sollicite evitanda est), locum habent suum.“ Als die Synopsis im Druck erschien, fehlten die eingeklammerten Stellen.

Die Thes. 27 sollte nach der Vereinbarung lauten: „Sed et juris naturalis leges inter principia juris ecclesiastici collocandae; uti enim religio revelata leges naturales non destruxit, (die Synopsis hatte vor der Vereinbarung: uti enim religio revelata religionem naturalem non destruxit) imo perfecit, ita et leges juris naturalis obtinere etiamnum in ecclesia debent.“ Im Drucke erschienen wieder die Worte: religionem naturalem anstatt: leges naturales. Und so in vielen anderen Thesen.

[2]) Hier stoßen wir auf ein Manöver voll Falschheit. Den Auftrag zur Anfertigung der Synopsis hatte Rautenstrauch erhalten; er schob aber Eybel vor, offenbar aus dem Grunde, weil er als Censor doch nicht der Anwalt seiner eigenen Arbeit sein konnte; dies empfahl sich aber sehr gut einer fremden gegenüber. Meritorisch war aber Eybel's Arbeit die Rautenstrauch's; darum auch die Synopsis seinen Namen trägt.

mit eben so großer Entrüstung als Schärfe der Verurtheilung gegen den Abt von Braunau loszog. Er warf ihm Perfidie und Mißbrauch seiner Stellung bei der Censurbehörde vor; von dieser habe er nur Gebrauch gemacht, um seinen Institutiones juris ecclesiastici, einem nichtswerthen, zusammengestohlenen Machwerke, das Imprimatur zu erschleichen. Die Kaiserin forderte zwar den Abt Rautenstrauch zur Verantwortung auf, was dieser in einer Maria Theresia überreichten Gegenschrift auch that; allein in Betreff der Synopsis blieb es, obwohl die Verantwortung Rautenstrauch's die Kaiserin nicht vollkommen befriedigte, bei den einmal erlassenen Verordnungen [1]).

In den Verhandlungen über die Synopsis erscheint uns Maria Theresia wieder in jenem räthselhaften Halbdunkel, in welchem wir sie schon dem Drängen und Treiben van Swietens gegenüber wahrgenommen haben. Sie war offenbar nur mit halbem Willen für die Sache. Dies bezeugt ihre Verordnung, daß die Synopsis nach den Deductionen des Cardinals verbessert werden sollte; dafür spricht auch, daß sie den Abt von Braunau in Folge der Klagen des Cardinals zur Verantwortung zog; und dennoch erhielt die Synopsis trotz der Fälschung der nach ihrem Auftrag vorgenommenen Verbesserungen ihre Genehmigung und wurde als Lehrbuch und Richtschnur vorgeschrieben. Dieses Räthsel vermögen wir nur zu lösen, wenn wir jenen Einfluß, den eine gewisse Persönlichkeit auf Maria Theresia hatte, und der sich uns hier das erste Mal bemerkbar macht, nicht übersehen. Die Kaiserin fühlte sich den Behauptungen der Synopsis gegenüber in ihrem Gewissen und in ihrer Religiosität beunruhigt; besonders in Betreff der Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes. Sie wendete sich daher mit Umgehung ihres Staatsrathes, der Hofkanzlei, und der Studien-Hofcommission, welche sämmtlich die Grundsätze der Synopsis theilten, an jenen Privatrathgeber, den wir oben S. 278 gekennzeichnet haben, dem sie nach van Swieten's Tod ihr unbedingtes Vertrauen geschenkt hatte. Nach dem Wortlaute des von Franz Salesius **Greiner** der Kaiserin überreichten Gutachtens zu schließen, verlangte Maria Theresia seinen Rath damals, wo

---

[1]) **Wiedemann** a. a. O. S. 301—304; **Kink**, S. 535—36.

Rautenstrauch nach den mit dem Cardinal getroffenen Vereinbarungen, unzufrieden mit diesen, den ursprünglichen Text der Synopsis wiederherstellen wollte. Darum schrieb Greiner: „Die von dem Abt von Braunau angezeigten Stellen sollten nach meinem geringen Ermessen wirklich geändert werden; denn itzt einmal glaubt doch in der ganzen Christenheit kein Gelehrter mehr an die Unfehlbarkeit des Papstes für seine Person, er mag hernach von der Kanzel (ex cathedra!) oder von seinem Schreibpult geredet haben, so wie im Gegentheil kein frommer wahrer Christ die Unfehlbarkeit der allgemeinen Kirche in Glaubenssachen in Zweifel zieht. Warum solle man also aus niedriger Schmeichelei für den römischen Hof eines mit dem andern vermischen und zweideutige Sätze hinschreiben, mithin sich das Ansehen geben, als ob man nicht Muth genug habe, den Schülern die Wahrheit frei zu sagen, die sie also gleichsam nur errathen sollen?"

„Eine gleiche Beschaffenheit hat es mit der Gewalt des Landesfürsten über geistliche Personen, wenn es um die Ausübung der bürgerlichen Gerichtsbarkeit zu thun ist. Kein vernünftiger Mensch wird itzt mehr an dem diesfälligen unbestrittigen Rechte des Landesfürsten zweifeln. Warum soll also die gekünstelte Wendung als eine lächerliche Schmeichelei für die Meinungen des römischen Hofes dastehen: audita tamen, si fieri potest, ecclesiastica potestate, wie der §. 278 auf eine sehr seltsame Art lautet? Was soll denn hernach geschehen, si fieri non potest, und wer wird hernach den Fall bestimmen, wenn das potest oder non potest eintritt? Mit dergleichen wunderlichen Subtilitäten setzt man sich herunter und veranlaßt unangenehme Streitigkeiten, die hernach, weil die Geistlichkeit, sobald man der nur den Finger bietet, allemal gleich die ganze Hand an sich zu reißen trachtet, in den Dicasterial-Verhandlungen die übelsten Folgen haben.[1]"

In einer zweiten etwas längeren Note suchte Greiner ausführlicher gegen den Cardinal-Erzbischof seine Behauptung nachzuweisen, „daß der Papst nicht für sich allein unfehlbar und auch

[1]) Arneth a. a. O. S. 349—350.

nicht über ein Concil sei." Von Interesse ist die Resolution der Kaiserin auf diese Noten kennen zu lernen; sie schrieb: „mir liegt unendlich am Herzen dies Werk, welches mit aller Vorsicht kan tractirt werden und alles scandale zu verhindern, bin ihme obligiert wegen dieser Note.[1])" Wird man sich nun das scheinbar Räthselhafte in der Haltung Maria Theresia's erklären können? Wird man begreifen, wie es kam, daß die Kaiserin der Synopsis, obwohl die in ihrem Auftrage mit dem Cardinal vereinbarten Verbesserungen gestrichen waren, ihre Genehmigung ertheilte?

Sobald der Cardinal Migazzi Kenntniß bekam sowohl von der Genehmigung der unverbesserten Synopsis als auch von der Verordnung, durch welche sie für alle erbländischen Universitäten und Klöster als Richtschnur zur Vertheidigung des canonischen Rechtes vorgeschrieben wurde, legte er Verwahrung dagegen ein. Er benützte auch den Anlaß, um der Kaiserin über den ganzen neuen theologischen Studienplan ernstliche Vorstellungen zu machen. Die absichtliche Vernachläßigung der Dogmatik bezeichnete er als das Grundübel der neuen Einrichtung, aus welchem nichts anderes fließen könne, als Verfall der Religion, Unwissenheit der Diener der Kirche, Verirrungen unter dem Volke. Ihm schloß sich am 2. Jänner 1777 der Bischof von Passau an[2]). Dieser fand in den Lehrsätzen der Synopsis die unverkennbare Tendenz, die Kirche herabzusetzen, und bestritt überhaupt dem Staate die Befugniß, kirchliche Lehrsätze aufzustellen oder der Kirche vorzuschreiben, wie sie in ihren Anstalten Theologie lehren soll.

Die Kaiserin wies diese Proteste der Hofkanzlei zur Begutachtung zu. Diese aber fertigte sie in brüsker Weise ab, indem sie dem Bischofe von Passau vorwarf, er führe genau die Sprache der Mendicanten, denn diese seien es, welche „die ultramontanischen ungegründeten principia auf's höchste treiben in der eigennützigen Absicht, um von dem römischen Hofe Sicherung und Vermehrung ihrer Privilegia zu erhalten[3])." Im folgenden Jahre 1778 stellte

---

[1]) Ebend. S. 346.
[2]) Leopold Ernst Graf Firmian.
[3]) Kink, S. 536—537.

auch die Studien-Hofcommission einen Grundsatz auf, durch welchen den geistlichen Verordnungen geradezu alle bindende Kraft abgesprochen wurde, wenn sie nicht durch den Staat Gesetzeskraft erlangten [1]).

Das war doch endlich auch der Kaiserin zu stark; sie erschrack vor den Tendenzen und Zielen ihrer Behörden, welche leidenschaftlich an das Tageslicht zu treten anfingen; sie that energische Schritte dagegen, von denen nur zu bedauern ist, daß sie nicht früher geschahen. Den Antrag der Studien-Hofcommission, eine von Rautenstrauch wider die Proteste der Bischöfe verfaßte Gegenschrift mitsammt den Anklageschriften der beiden Bischöfe drucken und veröffentlichen zu lassen, wies sie mit der Bemerkung zurück: „sie sei für alle Mittel, welche die menschlichen Leidenschaften beschwichtigen, aber nicht für solche, wie sie hier vorgeschlagen werden, die zur Verwirrung der Köpfe und zur Erbitterung der Gemüther führen [2])." Sie entfernte den Professor Eybel von der Kanzel des Kirchenrechtes, hob die Studien-Hofcommission auf, und bestimmte, daß der theologische Studienplan nur mehr auf fünf Jahre zu gelten habe, inzwischen ihr aber klar vorgelegt werden soll, was weiterhin an dem Plane oder an den Lehrbüchern zu ändern wäre. Bezüglich des Kirchenrechtes gab sie Martini den Auftrag, mit dem Erzbischofe eine Verständigung zu vereinbaren. Dieser suchte mit Hilfe zweier theologischer Professoren, dem Dominikaner P. Gazzaniga und dem Augustiner P. Bertieri, dem Auftrage der Kaiserin nachzukommen [3]).

Es war aber auch die höchste Zeit, daß Maria Theresia ernster auftrat, denn die Organe ihrer Regierung waren in der letzten Zeit wohl in Folge der großen Nachgiebigkeit der Monarchin immer zudringlicher und rücksichtsloser geworden. Die Censurbehörde rächte sich an dem Cardinal Migazzi durch heimtückische

---

[1]) Kink, S. 537 2c. — [2]) Ebend. S. 536, Note 718.

[3]) Gazzaniga geboren zu Bergamo 1722, lehrte an der Universität Bologna, wurde von Maria Theresia 1760 für die Lehrkanzel der Dogmatik nach Wien berufen, wo er durch 20 Jahre dieses Fach vortrug; 1781 kehrte er in sein Kloster nach Bologna zurück. Bertieri wurde später Bischof von Como.

verleumderische Angriffe in ausländischen Blättern[1]). Sie ertheilte Schriften, wie jenen des Professors der schönen Wissenschaften an der Prager Hochschule, Karl Heinrich Seibt, nicht nur das Imprimatur, sondern empfahl sie auch zum Gebrauche der academischen Jugend, obwohl sie, wie Migazzi in einem weitläufigen Memoriale nachwies, „von anstößigen, grundfalschen, und hauptsächlich für die Jugend höchst gefährlichen Stellen und Ausdrücken wimmelten.[2])" Selbst der mit ihrem unbedingten Vertrauen beehrte Privatrathgeber, Greiner, berichtete an Maria Theresia über die heimtückischen Angriffe der Censurbehörde auf den Cardinal in einer Weise, daß es zweifelhaft bleibt, ob er seine Mißbilligung oder seine Schadenfreude aussprechen wollte[3]). Ja selbst der Mann, auf dessen Autorität die Kaiserin das größte Gewicht legte, Fürst Kaunitz, suchte 1778, als Hontheim einen wenig aufrichtigen Widerruf seiner kirchenfeindlichen Grundsätze geleistet hatte, Maria Theresia zu bereden, dessen Werk Justinus Febronius unbedingt freizugeben. Kaunitz motivirte sein Ansinnen mit der Versicherung, „daß in dem Buche gewiß kein einziger, der allgemein angenommenen katholischen Lehre widersprechender Satz erfindlich sei, was man daraus erfolgern müsse, daß gedachtes Buch hier dreimal die

---

[1]) Siehe Wiedemann a. a. O: S. 304. Die dem Cardinal vorgeworfene harte Behandlung des Clerus bezieht sich wahrscheinlich auf die Suspension eines gewissen P. Dionysius Kaltner, von dem Maria Theresia selbst in einer Resolution schreibt: „hat stark gefält." Arneth a. a. O. S. 344.

[2]) Beispiels halber nur einige der bezeichneten Stellen. „Ein metaphysischer Beweis der Unsterblichkeit der Seele ist nicht möglich." — „Die Moral Gellert's, die Betrachtungen Jerusalems und Haller's Schriften führen zur Ueberzeugung und Ausübung der christlichen Religion." — „Zu Sonntags-Andachten sind Gellert's Lieder am geeignetsten." — „Iselin, Pellison, Müller, Hume, Rousseau, Helvetius und Basedow stehen neben Cyrillus und Augustin." Wiedemann, S. 305.

[3]) In einer Zuschrift an Maria Theresia stellte er die Frage: „Haben Ew. M. den Artikel der Utrechter Zeitung vom 5. Juni gelesen oder davon reden gehört? Dieser enthält das allerbeißendste Pasquill über den hiesigen Cardinal, das Ganze 4 Seiten in groß Quart lang ist. Wenn E. M. befehlen, so kann ich es zur a. h. Einsicht vorlegen. Die ganze Geschichte wegen des theologischen Plans und des P. Kaltner ist so umständlich erzählt, und die Anecdoten von

Censur, und zwar jedesmal von anderen dazu aufgestellten Richtern unbescholten passirt, auf den meisten katholischen Universitäten, auch jenen geistlicher Fürsten, sich darauf bezogen werde, in Frankreich, Spanien, Portugal, Venedig 2c. mit vorgedruckter obrigkeitlicher Erlaubniß nachgedruckt, und von besagten Staaten in ihren nachherigen Streitigkeiten mit dem römischen Hof zum Beweise ihrer Gerechtsame angeführt worden ist." In einem Vortrage an die Kaiserin vom 29. März 1779 über die Frage, was es für eine Beschaffenheit mit der sogenannten freiwilligen Widerrufung Hontheim's habe, erklärte Kaunitz, „es sei unnütz in diese Frage einzugehen. So viel aber sei außer Zweifel, daß die vom Papste für so verderblich erklärten Sätze eben diejenigen sind, die auf Eurer Majestät sämmtlichen Universitäten öffentlich gelehrt, und von der ganzen vernünftigen katholischen Welt, die römischen Curialisten und ihre Anhänger allein ausgenommen, als wahr und richtig erkennet werden."

So zuversichtlich Fürst Kaunitz diese Behauptungen und Versicherungen auch aussprach, Maria Theresia stimmte ihnen doch nicht bei. Sie bemerkte dem Staatskanzler entgegen: „febronius ist mit villen verworfenen Sätzen die nicht zu entschuldigen sein hier verworfen worden und nur denen gelehrten passiret worden, mithin ist die widerrufung auch selben passirt." Maria Theresia wollte mit den letzten Worten sagen, daß auch die, denen als

---

der Studien-Hofcommission sind so richtig, daß ich vermuthen muß, es könne nur ein Mitglied dieser Commission selbst so genaue Nachrichten geliefert haben. (Migazzi entdeckte den Verfasser der Pasquille unter den Censoren). In der Resolution erklärte Maria Theresia: „dise art sich zu rechnen (rächen) oder den muth zu kühlen gefällt mir niemals." Wie Greiner die Gelegenheiten benützte, um Maria Theresia gegen die Geistlichkeit zu hetzen, zeigt Folgendes. Der Prälat Felbiger erhielt, wie es scheint, eine Präbende in dem Domcapitel des Primas von Ungarn. Die Vorstellungen, welche dieser dagegen machte, sendete Maria Theresia an Greiner zur Begutachtung; diese lautete: „alle seine (des Primas) Vorstellungen haben nicht den mindesten Grund; der gelehrte Abt wird seinem Capitel nützlicher sein als jeder andere bischöfliche Client. Dieses ist ein mehrmaliger Beweis von der bischöflichen Folgsamkeit für die a. h. Befehle." Arneth a. a. O. S. 345—346.

Gelehrten das Buch gestattet wurde, jetzt nach Hontheim's Widerruf zum Widerruf verpflichtet seien[1]).

Leider konnten diese einlenkenden Schritte der Kaiserin zu erwünschten Erfolgen im besseren Sinne nicht mehr führen; am 29. Nov. 1780 starb Maria Theresia. Ihr Sohn und Nachfolger Kaiser Joseph II. betrat bekanntlich nicht diesen zur Annäherung und Verständigung mit der Kirche führenden Weg; im Gegentheile, er eilte auf der von dem kirchenfeindlichen Geiste unter seiner Mutter angelegten Bahn bis zur äußersten Gränze vorwärts.

---

[1]) Fournier a. a. O. S. 436.

Beweis für die Existenz Gottes aus der Unmöglichkeit eines anfangslosen Daseins der Welt.

Von Prof. J. Wieser S. J.

Die Beweise für das Dasein Gottes als eines von der Welt verschiedenen höchsten Wesens nehmen ihren Ausgangspunkt vorzüglich von der Endlichkeit und Contingenz der Welt oder einzelner Dinge, die in den Kreis der menschlichen Erfahrung treten; selbst jene, die zunächst von bestimmten Vollkommenheiten der existirenden Wesen ausgehen, müssen zuletzt immer auf die ihnen anhaftende Beschränktheit und Bedingtheit zurückkommen, sonst entbehren sie jeglicher Beweiskraft und führen nicht zum Ziele. Die Endlichkeit der Welt kann nun aber von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet werden, und unter diesen glaube ich vor allen den der Zeitlichkeit als einen der beachtenswerthesten hervorheben zu müssen. Die Zeitlichkeit der Welt ist nicht nur im Allgemeinen eine Manifestation ihrer Contingenz und Abhängigkeit, sondern sie erheischt nothwendig einen Anfang, und gerade dieser Umstand ist es, welcher den aus ihr entnommenen Gottesbeweis so einleuchtend, so handgreiflich macht, mag derselbe auch übrigens an speculativer Bedeutsamkeit von manchen andern Gottesbeweisen weit übertroffen werden.

Die Frage über die Möglichkeit eines anfangslosen Bestehens der Welt ist philosophisch von untergeordnetem Belange, wenn es sich nur darum handelt, ob Gott — die Thatsache der Schöpfung vorausgesetzt — die Welt von Ewigkeit hätte schaffen können; handelt es sich aber um den Beweis für die Nothwendigkeit der Schöpfung und das Dasein eines persönlichen Gottes, so hat sie unstreitig fundamentale Bedeutung und man kann sich nur wundern, daß sie von dieser Seite nicht mehr berücksichtigt und gewür-

diget wird[1]), besonders da die Vertreter der gottentfremdeten modernen Wissenschaft sie keineswegs aus dem Auge verlieren, und manche der üblichsten Fassungen des kosmologischen Gottesbeweises wenigstens implicite ihre Beantwortung voraussetzen, wie wir uns im Verlaufe der Abhandlung überzeugen werden. Der hauptsächlichste Grund dieser Zurücksetzung mag wohl in der Auktorität des hl. Thomas zu suchen sein, welcher bekanntlich der Ansicht war, daß die Unmöglichkeit einer ewigen Schöpfung nur durch Wahrscheinlichkeitsgründe sich vertheidigen lasse. Die Auktorität des großen Lehrers kann aber in dieser Frage schon darum nicht maßgebend sein, weil die hh. Väter offenbar die entgegengesetzte Ansicht begünstigen und Albertus M., Bonaventura, Toletus, Petavius und Andere sich gleichfalls für dieselbe entschieden haben. Ich möchte jenen, die noch immer die Ansicht des hl. Thomas vertheidigen, nur das Eine empfehlen, daß sie sich angesichts der vielen Widersprüche, welche die Annahme der Möglichkeit einer ewigen Weltdauer in sich schließt, nicht zu sehr auf die Unbegreiflichkeit der Sache berufen, weil sie sonst den Vertheidigern der Möglichkeit des Denkens von Seite der Materie eine gefährliche Waffe in die Hand geben.

Von den Gegnern der theistischen Weltanschauung wird die Frage über die Möglichkeit eines ewigen Weltbestandes meistens affirmativ beantwortet, aber nicht allgemein; während viele sie einfach als unlösbar zurückweisen, gibt es andere, welche die Ewigkeit der Welt geradezu leugnen und dessenungeachtet die Existenz eines persönlichen Gottes verwerfen. Wir haben also zunächst gegen die erstern die Repugnanz einer von Ewigkeit existirenden Welt durch Evidenzgründe darzuthun, und sodann gegen die Letztern den Nachweis zu liefern, daß dadurch von selbst die streng theistische Weltanschauung gefordert sei.

I.

Daß die Welt, wie sie gegenwärtig sich uns darstellt, eine successive und somit zeitliche Dauer habe, wird von allen zugegeben, welche nicht die Realität der Welt selbst entweder leugnen oder für schlechthin unerkennbar gehalten wissen wollen. Ist nun diese erfahrungsmäßig bekannte Dauer, die Abfolge der Veränderungen in der Welt, der Weltproceß anfangslos oder ewig? Das ist es, was wir zuerst untersuchen wollen. In neuester Zeit haben sich,

---

[1]) Wir wollen nicht sagen, daß man sie ganz außer Acht läßt. Sie fand z. B. eine lichtvolle Behandlung in der Schrift des Frh. v. Hertling: Ueber die Grenzen der mech. Naturerklärung. Bonn, 1875.

um das vorläufig zu bemerken, zum Theil die Naturforscher dieser Frage bemächtigt; aber es ist klar, daß sie auf dem Wege naturwissenschaftlicher Forschung niemals gelöst werden kann. Mag man auch immerhin unermeßliche Zeiträume für die von den Naturforschern vorausgesetzten kosmischen und tellurischen Evolutionen postuliren, der Beantwortung der Frage über die Ewigkeit der Weltdauer kommt man dadurch um keinen Schritt näher, weil auch die fabelhaftesten Zahlen zur Ewigkeit in keinem Verhältnisse stehen; es klingt wahrhaft naiv, wenn man auf was immer für Berechnungen gestützt ohne weiters die Unendlichkeit des Weltalls, sei es in Bezug auf räumliche Ausdehnung oder in Bezug auf zeitliche Dauer proclamirt. Andererseits ist es ebenso unzulässig, im Hinblicke auf das verhältnißmäßig junge Alter der tellurischen Formationen, der menschlichen Cultur, oder anderer Erscheinungen die Nichtewigkeit der Welt als erwiesen zu betrachten, wiewohl wir gerne einräumen, daß der Hinweis auf diese Thatsachen den für die Ewigkeit der Welt schwärmenden Materialisten gegenüber nicht alles Gewichtes entbehrt.

Die Naturforschung kann in dieser Frage nur insoferne ein Wort mitsprechen, als sie sich zur Aufgabe setzt, die Bedingungen der den Weltproceß vermittelnden Bewegung zu erforschen und hieraus zu ermitteln, ob derselbe früher oder später sich erschöpfen muß. Die neueste Zeit hat eine Menge diesbezüglicher Untersuchungen und Combinationen mit verschiedenen Resultaten zu Tage gefördert. Man scheint sich im Allgemeinen immermehr von der Wahrheit des Satzes zu überzeugen: Es gibt kein perpetuum mobile. Wäre das naturwissenschaftlich mit voller Gewißheit ermittelt, so wäre es auch entschieden, daß der Weltproceß in seinem innerlich nothwendigen Verlauf betrachtet einen Anfang genommen, und man könnte daraus weiter den triftigsten Beweis für das Dasein Gottes entnehmen, der um so größeres Gewicht hätte, als ihm die empirisch geschulte Gegenwart weniger Mißtrauen entgegenbringen würde. Allein die Frage, ob die Welt wirklich einen Anfang genommen, ließe sich aus diesem Ergebniß ebensowenig beantworten, als ich aus der Zeit, innerhalb welcher ein Uhrwerk, sich selbst überlassen, ablaufen muß, unmittelbar schließen kann, wie lange dasselbe bereits in Gang gewesen sei oder ferner noch sein werde; wie beim Uhrwerk von außen immer

wieder nachgeholfen wird, so konnte Gott auch bezüglich des Weltlaufes von Zeit zu Zeit unmittelbar eingreifen und den Impuls erneuern. Der Beweis für die Nichtewigkeit der Welt ist nur dann wirklich hergestellt, wenn sich zeigen läßt, daß eine anfangslose Welt einen innern Widerspruch in sich schließt; die Frage kann also nur philosophisch gelöst werden. Im Hinblick auf die Wichtigkeit der Sache und die vielfache Beanstandung, die sie trotz ihrer Evidenz erfährt, wird man es uns kaum verargen, wenn wir selbst auf die Gefahr der Ermüdung hin die Argumente in möglichst einfacher Form zu häufen bedacht sind.

1. Die vergangene Weltdauer ist nicht indefinit, nach Belieben dehnbar, sondern bestimmt und in sich geschlossen; denn sie besteht aus bestimmten, realen Veränderungen, die nach ihrem Verlaufe kein mehr oder weniger zulassen; es kann überhaupt nichts bestehen, nichts wirklich sein, was nicht in jeder Beziehung bestimmt ist, insoweit es nämlich Wirklichkeit besitzt. Dies vorausgesetzt sage ich: Ist die vergangene Weltdauer ohne Anfang, so muß sie thatsächlich und im strengen Sinne des Wortes (kategorematisch) unendlich sein[1]); denn wäre sie endlich oder begrenzt, so müßte man zurückschreitend zur Grenze, also zu einem Anfang gelangen. Nun ist es aber gewiß, daß die Dauer der Welterxistenz als unendlich gedacht einen innern Widerspruch enthält. Dies kann auf verschiedene Weise gezeigt werden.

---

[1]) Man unterscheidet eine doppelte Unendlichkeit, die uneigentliche oder potentielle (indefinitum, infinitum potentia, infinitum syncategorematicum) und die eigentliche oder wirkliche (infinitum actu, infinitum categorematicum); jene ist die der Mathematiker und besteht in der schrankenlosen Augmentationsfähigkeit oder im Ausschluß jeder die Möglichkeit neuen Zuwachses beeinträchtigenden Grenze; diese ist die der Metaphysiker und besteht in der absoluten, die Möglichkeit jeder Zunahme und jeder Abnahme schlechthin ausschließenden Vollendung. Sie sind also einander entgegengesetzt, indem jene die Möglichkeit des Zunehmens wesentlich erheischt, diese sie wesentlich ausschließt. Das potentiell Unendliche ist faktisch immer endlich und kann nie zur wirklichen Unendlichkeit gelangen, weil dadurch gerade sein Wesen, die Befähigung zu schrankenloser, nie endender Zunahme aufgehoben wäre. Die Nichtbeachtung dieser Unterscheidung hat bei manchen Denkern Deutschlands große Begriffsverwirrung zur Folge gehabt.

Die zeitliche Dauer ist an sich einer stetigen Zunahme fähig und kann eben darum niemals wirklich unendlich sein. Die Fähigkeit zuzunehmen oder zu wachsen ist entweder begrenzt oder unbegrenzt; ist sie begrenzt, so kann von der Unendlichkeit keine Rede sein, denn was nur durch Wachsthum zu Stande kommt, müßte ein unendliches Wachsthum haben, um zur faktisch vollendeten Unendlichkeit zu gelangen; ist sie unbegrenzt, so kann das Wachsthum niemals enden, also auch niemals sich vollenden, um ein faktisch vollendetes Unendliches zu Tage zu fördern. Kann es z. B. eine aktuell unendliche Bewegung geben? Unmöglich; eine unendliche Bewegung müßte eine nie endende Bewegung sein und könnte also in alle Ewigkeit nie zur faktischen Vollendung gelangen. Was von der Bewegung im engern und eigentlichen Sinne des Wortes gilt, das gilt ebenso von der Bewegung im weitern und uneigentlichen Sinne, von jeder Veränderung, jeder Abfolge, jedem Fortschritte, also auch von der fortschreitenden oder successiven Dauer, von der Zeit (wie sich die Zeit zur Bewegung verhält, kann ich als bekannt voraussetzen).

Der Gipfel des Unsinnes wäre es, wollte man eine wirklich unendliche Bewegung oder Zeitdauer annehmen, die ungeachtet ihrer faktischen Vollendung immer noch fortschreitet; denn wirklich unendlich kann die Bewegung, kann die Zeitdauer nur dadurch sein, daß sie alle Möglichkeit des Fortschreitens erschöpft hat. Wie kann man also auch nur daran denken, die Weltdauer als unendlich zu bezeichnen? Sie müßte vermöge der Unendlichkeit die ganze Möglichkeit successiver Fortbewegung erschöpft haben, und lauft trotzdem immer noch weiter, ohne daß, abgesehen von einer Zerstörung der Welt, jemals die Aussicht auf ein Ende sich öffnet. Die Weltdauer ist jetzt, was sie immer war und immer sein wird, so lange sie besteht: thatsächlich begrenzt, aber eines indefiniten Zuwachses fähig.

Zu demselben Resultat gelangen wir, wenn wir von der Bewegung absehen und nur den Begriff der quantitativen Größe berücksichtigen. Keine quantitative Größe, sei sie stetig oder discret, kann im eigentlichen Sinne unendlich sein. Denn sie steht in einem bestimmten Verhältnisse zu ihren (unterschiedenen oder unterscheidbaren) Theilen, und ist somit, einen Theil als Maßeinheit genommen, meßbar, d. h. endlich. Wäre die quanti-

tative Größe wirklich unendlich, so könnte eine auch noch so vervielfachte Setzung oder Multiplication des als Maß genommenen Theiles das Ganze nie erreichen; infinitum non potest pertransiri; nun ist aber das Ganze wirklich erreicht und gemessen, weil es ja nur in einer bestimmten Vervielfachung oder Vielheit der Theile besteht, also kann es nicht infinit sein. Ist die Hälfte der voraussetzlich unendlichen Größe endlich oder unendlich? Das Letztere ist absurd; würde man es annehmen, so müßte man von jedem auch dem kleinsten Theile sagen, daß er unendlich sei; ist sie endlich, so gibt ein Endliches nur zweimal, also endlich genommen, ein Unendliches!

Andere Absurditäten wollen wir unerwähnt lassen. Es genügt, daß wir die Unmöglichkeit einer unendlichen Zahl des Nähern erörtern, weil die Zahl auf jede quantitative Größe Anwendung findet. Die Zahl entsteht durch Bewegung oder successive Applicirung der Einheit. Diese Bewegung kommt entweder zu Ende oder nicht; kommt sie zu Ende, so ist sie eine begrenzte, und kann somit keine unendliche Zahl geben; kommt sie niemals zu Ende, so ist die Zahl immer im Werden begriffen und kann somit wiederum nicht thatsächlich unendlich sein. Mit andern Worten: Die Zahl kann nicht faktisch unendlich sein, ohne daß sie abgezählt ist, und kann nicht abgezählt werden, wenn sie unendlich sein soll. Eine unendliche Zahl ist also ein Unding: eine abgezählte nicht abzuzählende Zahl. Das Unendliche kann durch endliche Zusätze nicht erreicht werden; die Zahl hat aber ihrer Natur nach den Zusatz von Einheiten zur Grundlage, und schließt folglich die Unendlichkeit aus, weil diese nur durch endliche Zusätze erreicht werden könnte. Jede Zahl ist ihrer Natur nach theilbar, sie kann durch sich selbst oder andere Zahlen multiplizirt werden, sie läßt Addition und Subtraktion zu. Alle diese wesentlichen Eigenschaften der Zahl könnten der unendlichen Zahl nicht zukommen; denn sie läßt keine Vermehrung zu, weil sie nur der absoluten Unmöglichkeit eines weitern Zusatzes ihre Unendlichkeit verdankt; sie läßt keine Verminderung zu, weil sie im Falle der Theilbarkeit oder Subtraktionsfähigkeit aus endlichen Theilsummen bestehen, also endlich sein müßte. Sie könnte folglich auch weder gerade noch ungerade sein, weil dieses Verhältniß zur Theilbarkeit in Beziehung steht. Wir hätten also eine Zahl, der nichts Geringeres mangelt, als die wesentlichen Eigenschaften jeder Zahl; und den Verlust dieser Eigenschaften würde die letzte Einheit bewirken; denn die unmittelbar vorhergehende Zahl ist eine endliche, weil sie eines Zusatzes fähig ist.

Machen wir nun die Anwendung auf die Zeitdauer der Welt. Daß diese eine quantitative Größe sei, wird Niemand in Abrede

stellen, mag man sie nun als stetig denken oder nicht[1]). Will sie also jemand für unendlich erklären, so muß er alle soeben erwähnten Absurditäten nebst vielen andern nicht erwähnten mit in den Kauf nehmen. Wählt man z. B. einen dem Sonnenjahre äquivalenten Zeitraum als Maß, so muß die Weltdauer einer unendlichen Zahl von Jahren entsprechen; nimmt man eine kleinere oder größere Maßeinheit, z. B. die einer Secunde oder einer geologischen Epoche, so muß immer wieder gleichmäßig eine unendliche Zahl herauskommen. Man muß also entweder annehmen, daß ein Theil dem Ganzen, die Secunde einem Jahre, gleichsteht, oder daß ein größeres und kleineres Unendliches existirt. Da es im Universum gleichzeitig eine zahllose Menge von Dingen und Veränderungen gibt, so hätten wir auch von Ewigkeit nicht blos eine, sondern zahllose Reihen von Successionen und in jeder Reihe müßte die Zahl unendlich sein; fragen wir dann aber: wie groß ist die Gesammtsumme? so muß die Antwort wieder lauten: unendlich; denn größer kann sie nicht sein. Welch' ein Gemenge von Unendlichkeiten in ein und derselben Ordnung!

Man bemerkt dagegen, daß zwar eine simultan unendliche Vielheit einen Widerspruch involvire, aber nicht eine successiv unendliche Vielheit. Allein der Widerspruch liegt schon in der abstrakten Zahl und bleibt somit immer gleich, mag die concrete Zahl so oder anders beschaffen sein; das Simultane oder Successive macht hinsichtlich der Zahl als solcher gar keinen Unterschied. Daß mit der successiven Unendlichkeit auch die Möglichkeit der simultanen gegeben sein müßte, weil in jedem Augenblicke ein unvergängliches einfaches Wesen hätte geschaffen werden können, will ich gar nicht erwähnen. Das Widersprechendste ist aber, daß diese angebliche successiv unendliche Größe in derselben Reihe und Ordnung fortwährend wächst. Man sage nicht, das geschehe nur von einer Seite; denn das Unendliche kann absolut gar nicht wachsen; auch findet hinsichtlich der Zahl der Unter-

---

[1]) Die Weltdauer kann mit Rücksicht auf die vielen von einander geschiedenen Veränderungen nicht als ein Continuum im strengen Sinne betrachtet werden, ist aber als ununterbrochene Dauer wenigstens im weitern Sinn eine continuirliche Größe und kann durch eine gleichmäßige, eigentlich continuirliche Bewegung gemessen werden, mag es nun eine solche geben oder nicht. Wird nur die Summe der Veränderungen für sich betrachtet, so ergibt sich eine discrete Größe. In dieser kann aber die Zeitdauer nicht aufgehen, weil sie nicht bloß eine Vielheit von Successionen, sondern etwas Bleibendes voraussetzt.

schied von vorn und rückwärts keine Anwendung; und selbst die Reihe wächst immer als Ganzes, mag der Zusatz von einer oder von beiden Seiten gemacht werden, nur wird im ersten Falle der Mittelpunkt weiter gerückt.

Aber vielleicht findet die aus der Zahl entnommene Schwierigkeit auf die Weltdauer gar keine Anwendung, weil deren Successionen zwar eine Vielheit, aber wegen ihrer Unendlichkeit keine durch die Einheit gemessene und durch eine letzte Einheit geschlossene Vielheit, also keine Zahl bilden. Bei dieser Einwendung setzt man voraus, daß die Vielheit der Weltsuccessionen sich in's Unbestimmte verliere. Die Successionen sind alle bestimmt und jeder kann die Maßeinheit applicirt werden, so gut als sie thatsächlich erfolgt ist. Ich sehe nicht ein, wie die Veränderungen alle nacheinander verlaufen und ihren bestimmten Abschluß erreichen konnten, ohne daß ebenso allen nacheinander sozusagen die messende Einheit zur Seite gehen und mit der letzten die Zahl schließen konnte. Zum Ueberfluß bemerke ich noch: Ist die Vielheit der Successionen in einer Reihe nicht meßbar, so kann sie auch nicht halbirt werden; nun ist aber in der Weltdauer die Halbirung möglich. Denken wir uns z. B. zwei von Ewigkeit nebeneinander existirende Wesen, deren eines in seinen Successionen nur die halbe Geschwindigkeit des andern hat; da beträgt die Vielheit der Successionen des Erstern doch genau die Hälfte von denen des Letztern; wir haben also zwei in sich geschlossene, endliche Summen. Wir können übrigens ganz davon absehen, ob die Vielheit der Successionen wirklich eine geschlossene Zahl bilde, und so argumentiren: Wenn ich in der Reihe der Veränderungen zurückschreite, um regressiv die Zählung vorzunehmen, so kann ich in alle Ewigkeit nie zu Ende kommen, mag ich auch Myriaden von Jahren als Einheit nehmen und ihre successive Anwendung in's Unermeßliche beschleunigen; ja ich kann dem Ende gar nie näher rücken, weil es in der unendlichen Reihe kein Ende gibt; der Abgrund ist absolut unausfüllbar. Wie war es nun möglich, daß progressiv durch die Reihe der Veränderungen ungeachtet ihres verhältnißmäßig langsamen Fortschreitens der absolut unausfüllbare Abgrund wirklich ausgefüllt wurde? Wenn wir logisch zu Werke gehen wollen, so müssen wir sagen: Gleichwie die von diesem Augenblicke ausgehende regressive Zählungsbewegung dem Abschluß nie näher rückt, so konnte auch die progressive Entwickelung, ihre Unendlichkeit und Anfangslosigkeit vorausgesetzt, dem gegenwärtigen Augenblick nie näher rücken. Doch davon später.

Sollte die aus dem Begriffe der quantitativen Größe entnommene Beweisführung es noch nicht zur Evidenz gebracht haben, daß die abgelaufene Weltdauer nicht unendlich, sondern endlich sei, so stehen uns andere viel einleuchtendere Gründe zur Verfügung. Wir fragen zunächst: Gibt es Augenblicke in der Vergangenheit, die von der Gegenwart unendlich weit entfernt sind? Wer die

Ewigkeit der Welt behauptet und somit ihre Dauer für unendlich hält, muß diese Frage offenbar bejahen. Allein es ist unmöglich, daß es in der ganzen Reihe von Augenblicken, die bis zur Gegenwart verflossen sind, auch nur einen gebe, bei dem dieses zutrifft. Nehmen wir an, der Moment A sei von dem gegenwärt. Moment B unendlich weit entfernt, so daß eine ewige Dauer dazwischen liegt. Das ist offenbar ein Widerspruch; denn die zwischen A und B verflossene Dauer ist beiderseits begrenzt; sie hat mit A begonnen und findet mit B ihr Ende; wenn ich sie durch eine gerade Linie darstelle, habe ich eine Linie mit zwei Enden; ist das vielleicht eine *unendliche* Linie? Dasselbe gilt von jedem andern beliebigen Momente; alle liegen in einer begrenzten Vergangenheit, folglich kann die Weltdauer nach rückwärts nicht unbegrenzt oder ewig sein.

Will Jemand trotz dieses Widerspruches annehmen, daß es eine unendlich entfernte Vergangenheit gebe, so muß er wenigstens zugeben, daß in der fortlaufenden Reihe von Successionen einmal ein Uebergang von der unendlichen Entfernung zu der endlichen stattfand; denn sonst müßte alles, was in der Vergangenheit liegt, auch der gestrige Tag, unendlich entfernt sein. Wie nun aber ein solcher Uebergang möglich sei, das zu ermitteln, sei Andern überlassen; der Abstand zwischen Endlich und Unendlich ist schlechthin unausfüllbar, und ein einziger Augenblick sollte ihn auszufüllen im Stande sein!

Es erhebt sich aber noch eine andere absolut unlösbare Schwierigkeit gegen die Annahme einer ewigen, unendlichen Weltdauer. Entweder war die Dauer von jeher unendlich, oder sie ist erst nach und nach zur Unendlichkeit angewachsen. Beides ist gleich widersinnig. Nimmt man das Letztere an, so folgt einmal, daß aus endlichen Zusätzen ein Unendliches entsteht; es folgt weiter, daß die Dauer, bevor sie zur Unendlichkeit gelangte, eine endliche, also nicht ewige, nicht anfangslose war, und erst dann, Dank ihrer Unermüdlichkeit, zur anfangslosen Ewigkeit avanzirte; sie hätte endlich nur dadurch zur Unendlichkeit gelangen können, daß sie die ganze Möglichkeit des Fortschrittes in der Dauer erschöpfte, was aber keineswegs der Fall war. Will man diesen Consequenzen entgehen, so muß man sich zur Annahme entschließen, daß sie immer unendlich war. Aber eine Dauer, die ein successives Werden

voraussetzt, und doch immer unendlich war — welch' ein Unding! Wir hätten eine durch successive Momente gebildete Unendlichkeit, die in jedem Moment oder vielmehr vor jedem Moment bereits vollendet war, also der Succession der Momente gar nicht bedurfte, ja sogar sie ausschloß, d. h. eine unzeitige Zeit![1]) Wir können auch so argumentiren: Ist die Weltdauer ewig, so kann es in ihr keinen einzigen Augenblick geben, dem nicht bereits eine unendliche Dauer vorausgegangen wäre; denn gibt es eine Veränderung, der nur eine endliche Reihe, z. B. eine Dauer von 1000 Jahren vorangegangen, so kommen wir zu einem Anfang; wie kann nun aber eine Reihe unendlich sein, wenn sie in ihrer Gesammtheit aus lauter solchen Successionen besteht, denen bereits eine unendliche Dauer vorausgegangen sein müßte! Wäre in jedem Augenblicke der Weltdauer ein unzerstörbares Wesen entstanden, so könnte, das folgt aus dem Gesagten, keines von diesen ewig sein, und doch soll die Welt von Ewigkeit existiren oder wenigstens an sich existiren können!

2. Die aus der Repugnanz einer unendlichen Dauer entnommenen Argumente beweisen nur indirekt, daß die Welt einen Anfang haben muß, weil nämlich sonst ihre Dauer nothwendig unendlich sein würde. Es gibt aber auch Beweisgründe, welche direkt die Nothwendigkeit eines Weltanfanges darthun.

Wir könnten vor allem aus dem Begriffe der Entwickelung einen unumstößlichen Beweis entnehmen, wenn die atheistischen Gegner Stand halten würden; da sie aber die Entwickelung der Welt trotz ihrer Schwärmerei für dieselbe im Nothfall preisgeben, so mögen ein paar Bemerkungen genügen. Die Entwickelung besteht darin, daß dasjenige, was in der Anlage ursprünglich gegeben,

[1]) Hieraus ersieht man, in welche Schwierigkeiten sich jene Theologen verwickeln, welche die Möglichkeit einer ewigen Schöpfung annehmen. Wollte Gott die Welt von Ewigkeit erschaffen, so mußte er beschließen, ihr unendliche Dauer zu verleihen; denn wäre sie nur für Tausende oder Millionen von Jahren erschaffen worden, so hätte man auf einen Anfang zurückzählen können; und zwar mußte die unendliche Dauer ihr so verliehen werden, daß sie nicht etwa erst nach und nach sich vollendete, sondern trotz ihres Nacheinanders immer war, und daß folglich die Welt in keinem Augenblicke vernichtet werden konnte, ohne bereits eine unendliche Dauer hinter sich zu haben.

was der Potenz nach vorhanden ist, successiv in einer Reihe von Phasen nach einem bestimmten immanenten Gesetze sich verwirkliche; sie setzt also in ihrer Totalität einen primitiven Zustand voraus, eine Sache, die entwickelungsfähig, aber noch nicht entwickelt ist, und demgemäß auch einen Anfang, weil die Entwickelung nur dadurch sich vollziehen kann, daß die noch nicht hervorgetretenen Entwickelungsmomente nacheinander in bestimmter Stufenfolge hervortreten.

Je weiter die Entwickelung fortschreitet, desto reicher wird die Zahl der bereits verwirklichten Entwickelungsmomente, desto mehr erweitert sich der Kreis; je weiter wir aber in der Entwickelungsreihe zurückgehen, desto mehr muß umgekehrt die Zahl abnehmen und der Kreis sich verengen; folglich müssen wir zuletzt auf Null kommen; wir haben gleichsam convergirende Linien, die zuletzt nothwendig zusammentreffen, d. h. wir gelangen zum Anfang der Entwickelung.

Hat also die Welt eine Entwickelung, ist der Weltproceß ein wahrer Entwickelungsproceß, so hat er einen Anfang genommen. Daß aber eine Weltentwickelung angenommen werden muß, ergibt sich schon aus den geologischen Phasen, und den daraus abgeleiteten Analogieschlüssen. Was über die nach rückwärts convergirenden Linien bemerkt wurde, findet übrigens auch dann seine Anwendung, wenn man nichts annimmt als eine Reihe planloser Veränderungen. Würden wir den gegenwärtigen Zustand der Weltentwickelung genau kennen, so könnten wir nach dem Verhältnisse der Zeit, die eine bestimmte Entwickelungsphase in Anspruch nimmt, den Weltanfang sogar berechnen, natürlich nur insofern als der Entwickelungsproceß sich selbst überlassen blieb und nicht durch unmittelbares Eingreifen Gottes in neue, höhere Bahnen gelenkt wurde. Jedenfalls muß zugegeben werden, daß ebenso wie eine einzelne Phase zu einem bestimmten Zeitraum in Proportion steht, auch die Gesammtentwickelung zu einem bestimmten und somit nicht in's Endlose sich verlaufenden Zeitraum in Proportion stehen, d. h. einen Anfang haben muß.

Wir wollen jedoch auf den Begriff der Entwickelung nicht zu sehr insistiren, weil wir auch dann zum Ziele kommen, wenn wir einfach nur die Reihe der Successionen berücksichtigen. Es gibt

keine bereits geschlossene Reihe von Gliedern, die nicht ein erstes und letztes hat, also auch keine Successionsreihe, keine Zeit, die nicht Anfang und Ende hat (insoweit sie nämlich schon abgelaufen ist). Wir wollen dies sogleich an der Weltdauer selbst darthun. Vermöge der Abfolge, die in den Veränderungen der Welt stattfindet, stehen alle in einem bestimmten Verhältnisse von früher und später, von näher und ferner. Jede Veränderung in der Vergangenheit hat z. B. eine bestimmte Entfernung von der Gegenwart, und zwar kann in der nämlichen Successionsreihe keine mit einer andern gleich weit entfernt sein, weil sie nicht nebeneinander, sondern nacheinander, die eine früher, die andere später, existirten, also auch einer nähern oder fernern Vergangenheit angehören. Wie der gestrige Tag dem gegenwärtigen Augenblicke näher steht, als der vorgestrige, so steht auch dieser wieder näher als der vorhergehende; und so verhält es sich mit der ganzen Reihe, die bisher verflossen ist. Wenn nun aber in der Gesammtheit der Successionen die eine immer entfernter ist als die andere, so muß doch nothwendig eine die allerentfernteste, d. h. die früheste sein und somit den Anfang bilden; sonst müßten mehrere gleichweit entfernt sein oder vielmehr gar keine bestimmte Entfernung von der Gegenwart haben; das ist aber ganz unmöglich, weil alle in einem bestimmten Verhältnisse aufeinander folgen. Man mag sich allerdings vorstellen, daß sich zuletzt die ganze Abfolge gleichsam in's Nebelhafte verliere; aber die Nebelhaftigkeit ist eben nur in unserer Vorstellung, in der Natur kann sie nicht sein; wie bei einer Reihenfolge von 4 oder 5 Gliedern das Verhältniß genau bestimmt ist, so muß es bei jeder Reihenfolge sein, sei die Zahl der Glieder auch noch so groß; das ist schon durch das Wesen der Reihenfolge bedingt; die Zahl der Glieder oder die Länge der Reihe macht keinen Unterschied.

Jedes aus quantitativ begrenzten Theilen zusammengesetztes Ganzes ist in derselben Weise und nach denselben Dimensionen begrenzt, wie die Theile; je mehr Theile hinzukommen, desto mehr erweitern sich die Grenzen, aber sie können niemals verschwinden. Ich mag z. B. zu einem Körper immer neue Theile hinzufügen, stets bleibt er nach seinen drei Dimensionen begrenzt (wir können trotz der Einsprache der modernen „Metamathematik" nicht mehr als drei annehmen); soll es mit der Zeit sich anders verhalten?

wie jede Veränderung doppelt begrenzt ist, Anfang und Ende hat, so auch die ganze Reihe.

Wir können die Sache auch anders fassen. Da in jeder einzelnen Veränderung immer der Ausgangspunkt dem Zielpunkt vorangeht, so müssen auch in der ganzen Reihe der Successionen die Ausgangspunkte die Priorität haben; das ist aber nicht möglich, wenn nicht der Gesammtheit der Zielpunkte ein Ausgangspunkt vorangeht; wir kommen somit immer zu einem Anfang. Die Zahl der Ausgangs- und Zielpunkte muß doch nothwendig gleich groß sein, weil bei jeder Veränderung beide zusammentreffen; das ist aber in der Weltdauer nur dann möglich, wenn dem letzten Zielpunkt ein erster Ausgangspunkt entspricht; denn sonst wäre die Zahl der Zielpunkte größer. Klarer: Alle Successionen, alle Momente stehen zu einander im Verhältniß von früher und später; also müssen in der ganzen Reihe die frühern und spätern an Zahl sich gleichkommen; das ist aber nur möglich, wenn es einen Anfang, einen ersten Moment gibt; denn der letzte Moment ist nur ein späterer; die übrigen (mit Ausnahme des ersten) sind alle zugleich frühere und spätere, je nachdem sie mit dem vorausgehenden oder dem folgenden verglichen werden; also wäre die Zahl der spätern größer als die der frühern. Noch deutlicher dürfte die Sache durch diese Reflexion werden. In der Reihe der Successionen ist jene, welche den Schluß bildet, die letzte; die unmittelbar vorhergehende ist eine mittlere, und so verhält es sich der Reihe nach mit den übrigen, sie sind mittlere. Die mittleren können nun aber nicht bestehen ohne erste; denn nur dadurch ist eine Succession eine mittlere, daß ihr eine nachfolgt und eine vorausgeht; folglich muß der Gesammtheit der mittleren eine vorausgehen; denn sie fallen begrifflich alle in eine zusammen, oder sind gleich einer; die Vielheit macht keinen Unterschied; der Gesammtheit aller mittleren kann aber nur die erste vorausgehen, folglich muß es in der Successionsreihe der Weltdauer einen Anfang geben.

3. Den vorausgehenden Beweisführungen liegt ein Satz zu Grunde, den wir nun speciell hervorheben wollen, um die Unmöglichkeit einer anfangslosen Welt noch mehr zu beleuchten. Der Satz lautet: In einer Verkettung von Bedingungen kann es keinen regressus in infinitum geben, wenn das Bedingte existenzfähig sein soll, oder mit andern Worten: eine in's Unendliche sich ver-

laufende Kette von verwirklichten subordinirten Bedingungen ist nicht möglich. Die Wahrheit dieses Satzes kann nicht beanstandet werden; denn da die Erfüllung jeder Bedingung, bevor sie eintreten kann, immer die Realisirung einer frühern Bedingung voraussetzt, so kann keine von allen thatsächlich sich erfüllen, wenn die Voraussetzungen in das Endlose sich verlaufen und nicht eine erste Bedingung wirklich gesetzt wird, von welcher dann die Erfüllung der folgenden abhängt. Nun ist aber ein solcher regressus unvermeidlich, wenn das Universum keinen Anfang hat; wir können somit die ewige Existenz der Welt nicht festhalten, ohne uns in eine Menge von Widersprüchen und Absurditäten zu verwickeln. Es kann uns nicht schwer fallen, die Wahrheit dieser Behauptung an den Bedingungsverhältnissen der Succession, Ursächlichkeit und Zweckbeziehung näher nachzuweisen. Wenn Jemand den Causalzusammenhang zwischen den Dingen auch gänzlich leugnen wollte, so könnte er doch nicht in Abrede stellen, daß die Veränderungen vermöge ihrer regelmäßigen Abfolge, vermöge ihres Nacheinanders eine bestimmte Reihe bilden, und daß in dieser Reihe die Stellung eines jeden Gliedes durch die Stellung aller übrigen bedingt sei. Der Astronom bezeichnet genau Tag und Stunde der künftigen Sonnenfinsterniß, weil er die Reihe der Veränderungen kennt, durch welche deren Eintritt bedingt ist. Die Reihe der Veränderungen hängt ab von der gegenwärtigen Constellation; wäre diese früher gewesen, so müßte auch die Sonnenfinsterniß früher eintreten. Warum war sie aber nicht früher? Der Grund ist klar; sie war auch ihrerseits durch Veränderungen bedingt, die ihr vorausgehen mußten, und diese konnten wieder nicht früher erfolgen, weil sie gleichfalls von frühern abhingen. So geht es rückwärts ohne Ende; wir haben also wirklich den regressus in infinitum, wenn es nicht in der Zeitfolge ein Erstes gibt, welches das Früher oder Später aller nachfolgenden Veränderungen bis auf den heutigen Tag bestimmt, und es wäre somit gar keine Zeitfolge möglich, weil sie nie beginnen könnte. Nur wenn die Successionen einen bestimmten Ausgangspunkt haben, kann ihnen auch eine bestimmte Abfolge zukommen; hat die Welt nicht mit einem bestimmten Zeitpunkt begonnen, kann sie nie bei einem bestimmten Zeitpunkt anlangen. Wir können die Sache noch mehr erläutern. Warum ist die Entwickelung der Erde gerade zu dieser Zeit in diesem

bestimmten Stadium angelangt? Warum ist diese oder jene geologische Epoche nicht um 1000 Jahre früher eingetreten? Die Antwort wird lauten: Weil es die vorhergehenden Veränderungen nicht früher ermöglichten; die Zeit war nicht hinreichend, um sie früher herbeizuführen. Allein diese Antwort ist geradezu widersinnig, wenn die Welt ohne Anfang ist; mag man für jede einzelne Veränderung auch Millionen oder Billionen von Jahren ansetzen, eine anfangslose Zeit kann niemals ausgefüllt werden, und folglich nicht zufällig um 1000 Jahre zu kurz sein, wenn es sich um die Herbeiführung eines bestimmten Zustandes handelt. Ist der Vorrath an Zeit erschöpfbar, so ist er begrenzt; ist er begrenzt, so hat die Zeit einen Anfang.

Gehen wir nun über zum Causalitätsverhältniß. Es ist nicht meine Absicht, auf dasselbe näher einzugehen, um nicht in das Bereich eines andern Gottesbeweises hinüberzugreifen; ich will nur zeigen, daß man der Welt nicht Anfangslosigkeit zuschreiben kann, ohne die in ihr selbst zu Tage tretende Causalität als unmöglich erscheinen zu lassen. Die Verkettung der Ursachen kann eine doppelte sein, je nachdem nämlich die übergeordneten Ursachen den untergeordneten nur der Natur und Ordnung nach, oder auch der Zeit nach vorausgehen. Wir sprechen hier nur von der letztern. Die Veränderungen in der Welt sind in der Regel Wirkungen von Ursachen, die zeitlich früher existiren[1]); der ganze Weltproceß bildet eine ununterbrochen fortlaufende Causalreihe. Ist diese Causalreihe möglich, wenn es in derselben kein erstes Glied gibt, d. h. keine zeitlich erste Ursache, welche die Kraft zu verursachen entweder aus sich selbst hat oder von einem außer der Reihe stehenden überzeitlichen, absolut existirenden Wesen erhält? Gewiß nicht. Wir

[1]) Unseres Erachtens haben in der Körperwelt alle Ursachen eine zeitliche Priorität gegenüber ihren Wirkungen, weil die Verursachung immer durch Bewegung vermittelt wird. Man beruft sich, um das Gegentheil darzuthun, häufig auf das Sonnenlicht, das gleichzeitig mit seiner Ursache, der Sonne, existire. Allein die Efficacität der Sonne, welche den Aether in Bewegung setzt, muß ebenso der Aetherbewegung vorausgehen, wie diese wieder der Lichtempfindung in unserem Sinne vorangehen muß. Weit eher könnte man sich auf die Gravitation, auf die Cohäsion und Aehnliches berufen; aber auch dagegen läßt sich Manches einwenden.

hätten einen regressus in infinitum; jede Ursache wäre durch eine frühere bedingt und die Reihe der Bedingungen käme niemals zum Abschluß; die Kette bliebe also immer hypothetisch und könnte nie wirklich werden. Nun kann es aber unter der Voraussetzung einer anfangslosen Weltexistenz keine zeitlich erste Ursache geben; also muß die in der Welt sich manifestirende Ursächlichkeit in dieser Hypothese als unmöglich erscheinen.

Jene Theologen, welche die Möglichkeit einer ewigen Schöpfung vertheidigen, glauben dieser Folgerung ausweichen zu können; sie meinen, es sei hinreichend, daß eine absolut erste Ursache, nämlich Gott, existire und die ganze Causalreihe bedinge. Allein das ist eine Täuschung. Wirkt die letzte Ursache sowie die Mittelursache in Kraft der frühern oder nicht? Das Letztere ist absurd; wenn keine Ursache in Kraft der frühern wirkt, gibt es keine Mittelursachen, keine Causalreihe. Wirkt aber jede Ursache in der Reihe in Kraft der frühern (wenigstens insoweit, als sie von ihr die Kraft oder den Impuls zum Wirken erhalten), so müssen wir, wenn wir den regressus vermeiden wollen, zu einer Ursache kommen, die nicht mehr von einer zeitlich frühern abhängt, sondern unmittelbar von Gott gesetzt ist, also zu einer ersten Ursache innerhalb der Reihe, zu einer zeitlich ersten Ursache. Kommt alle Kraft zu wirken zuletzt von Gott, so muß es eine Ursache geben, der er sie unmittelbar mittheilt; das kann weder die letzte Ursache sein, noch die Mittelursache, weil diese sie zunächst von einer zeitlich frühern erhalten haben; konnte aber Gott weder der letzten, noch einer mittleren Ursache die Kraft zu wirken unmittelbar verleihen, so muß es doch wohl eine zeitlich erste geben, der er sie unmittelbar mittheilte. Hieraus erhellt, daß der kosmologische Gottesbeweis, insoferne er von der Beobachtung der in der Welt sich manifestirenden Causalität ausgeht, wirklich einigermaßen mit der Frage über die Unmöglichkeit einer ewigen Weltexistenz zusammenhängt. Man beruft sich hiebei oft auf das Gleichniß einer aufgehängten Kette, in welcher ein Glied das andere hält, was aber nur unter der Voraussetzung möglich ist, daß das erste Glied in der Reihe irgendwo einen festen Halt besitzt. Dieses Gleichniß paßt nur dann, wenn man dem Weltproceß einen Anfang zuschreibt. Die haltende Kraft kann wohl auch in dem Falle die Kette als Ganzes festigen, wenn sie unmittelbar auf jedes einzelne Glied gleichmäßig einwirkt, allein dann hört die Causalverbindung unter den Gliedern auf. Wir kennen aber in der Welt zunächst nur die Causalität der Glieder; diese ist jedem, auch dem Atheisten durch die Erfahrung verbürgt, also ist es bedenklich in der Verbindung der Glieder für sich betrachtet einen endlosen Rücklauf als möglich zu erklären[1]). —

[1]) Noch einfacher könnte dies an jener Fassung des kosmologischen Beweises dargethan werden, die sich auf die Nothwendigkeit ein primum

Weiter dürfte hieraus auch einleuchten, wie wenig man jenen Philosophen und Theologen beistimmen dürfe, welche um die Möglichkeit der ewigen Schöpfung (ich weiß nicht warum) zu retten, bestreiten, daß die Erschaffung die Neuheit des Seins in sich schließe und der Erhaltung nothwendig zeitlich vorangehe. Ich frage einfach: Bewirkt Gott das Sein der Dinge in jedem Augenblicke ganz unabhängig von ihrer frühern Existenz? Wer das behaupten würde, müßte nicht blos jede Causalverbindung der Weltdinge leugnen, sondern er könnte nicht einmal den sogenannten Occasionalismus festhalten, ja selbst die eigentliche Fortdauer der Dinge müßte er bestreiten. Die Wirksamkeit Gottes hinsichtlich des Universums, wie sie gegenwärtig stattfindet, setzt ohne Zweifel die Existenz desselben voraus.

---

movens non motum anzunehmen beruft. Wem theilt denn das primum movens die Bewegung mit? sicher nicht unmittelbar allen einzelnen Gliedern; die spätere Bewegung ist ja durch die zeitlich frühere bedingt; also muß es sie einem zeitlich ersten Gliede mittheilen oder es könnte sie gar nicht mittheilen. Die aristotelische Vorstellung von einer continuirlichen Einwirkung des primum movens kann jetzt nicht mehr herbeigezogen werden. Denn wie kann sie bewiesen und den modernen Gelehrten gegenüber geltend gemacht werden? Zudem würden wir auch da wieder zu dem unvermeidlichen Rücklauf kommen, wenigstens hinsichtlich des Successionsverhältnisses, weil die fortgesetzte Bewegung in jedem Falle durch eine Zeitfolge bedingt ist. — Es möchte fast scheinen, daß der hl. Thomas selbst bei einem seiner Beweise für die Existenz Gottes die Unmöglichkeit einer anfangslosen Welt implicite anerkennt. Er sagt nämlich: Invenimus in rebus quaedam, quae sunt possibilia esse et non esse. . . . Impossibile est autem omnia quae sunt talia semper esse; quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset etc. S. th. p. 1. q. 2. a. 3. Wir leugnen nicht, daß die Beweisführung des h. Lehrers auch abgesehen von dem zeitlichen Anfang des Geschaffenen in Kraft bestehe; vgl. Kleutg. Phil. d. Vorz. 1. Aufl. 2. B. S. 710 ff. Allein der logischen Form nach betrachtet scheint sie wirklich die Nothwendigkeit eines zeitlichen Anfangs des Geschaffenen nahe zu legen. Man vergleiche nur den Ausdruck der Prämisse: „quandoque non est“, und die Deduktion: „aliquando non fuit“. Kann ich nicht auf diese Deduction gestützt so argumentiren: quod possibile est non esse, quandoque non est; mundus possibilis est non esse, ergo aliquando non fuit? Daß jetzt nichts sein könnte, wird daraus bewiesen, daß einmal nichts gewesen wäre; dies aber daraus, daß alles Contingente kein beständiges Sein hat (quandoque non est).

Gab es nun während der ganzen Weltdauer einen Augenblick, wo Gott eine andere Wirksamkeit ausübte, nämlich eine Wirksamkeit, welche die Existenz der Welt nicht voraussetzte, sondern vom Neuen sie setzte, oder gab es keinen? Das Letztere kann nicht gesagt werden, denn wenn die Welt nie eine Wirksamkeit von Seite Gottes erfuhr, die nicht ihre zeitliche Existenz schon voraussetzte, wo bleibt dann die Schöpfung und ihre Ewigkeit? Gab es aber einen Augenblick, in welchem die Wirksamkeit Gottes bezüglich der Welt nicht eine das zeitlich früher Vorhandene nur erhaltende, sondern eine das Nichtvorhandene neu setzende war, so hat die Welt eben mit diesem Augenblicke ihren Anfang genommen.

Nach diesen Ergebnissen brauchen wir im Hinblick auf die Correlation, die zwischen den wirkenden und den Finalursachen stattfindet, kaum ausdrücklich zu bemerken, daß in der Verbindung der Weltdinge, die Ewigkeit des Weltprocesses vorausgesetzt, auch keine allgemeine innere Zweckbeziehung stattfinden kann. Es besteht keine Zweckordnung, wenn nicht die Reihe der wirkenden Ursachen auf ein bestimmtes Resultat abzielt und ihre Wirkungen sich als irgendwie beabsichtigte Mittel zur Erreichung eines vorgesteckten Zieles verhalten. Kann denn z. B. die organische Schöpfung als Zweck der dazu nothwendigen Vorbedingungen oder der „zweckmäßigen" Einrichtung der Erde, und diese wieder als Zweck der vorausgegangenen Entwickelung angesehen werden, wenn nicht dieses Ziel intendirt und die Mittel darauf hingerichtet waren? Wie ist nun aber dies möglich, wenn die Welt keinen Anfang hat? Quod primum est in intentione, ultimum est in executione et vice versa; zuerst muß das Ziel gesteckt sein, dann müssen nacheinander die nähern und fernern Mittel intendirt werden, bis endlich mit dem zuletzt intendirten oder entferntesten Mittel die Ausführung beginnt. Ist nun aber die Welt anfangslos, so schreitet die Reihe der Intentionen in's Unendliche zurück, ohne je zu einem letzten Gliede zu gelangen; folglich könnte die Ausführung nie und nirgends beginnen, und die Realisirung der Zweckordnung wäre schlechthin unmöglich.

In einer Reihe nothwendiger Ursachen kann keine die Zielstrebigkeit aus sich haben, weil sie einzig nur vermöge des von der vorausgehenden Ursache erhaltenen Impulses wirkt; die Zielstrebigkeit kann also jeder nur insoferne zukommen, als der ihr mitgetheilte Impuls auf das Ziel gerichtet war; dieser kann aber nicht auf das Ziel gerichtet sein, wenn es nicht in der Reihe der nothwendigen Impulse einen ersten gibt, der von einem das

Ziel intendirenden Wesen gesetzt ist und vermöge dieser Setzung seine Wirkung ausübt und mittelbar die ganze Reihe der folgenden Impulse bis zur Erreichung des vorgesteckten (nähern oder entfernteren) Zieles bestimmt. Man sieht hieraus, daß die Frage über die Anfangslosigkeit der Welt auch in Bezug auf den sogenannten physikotheologischen Gottesbeweis keineswegs ohne Bedeutung ist. Man sage nicht, Gott könne bei jeder einzelnen Ursache für sich genommen die Wirkung intendiren; denn die Ursache wirkt ja zunächst nicht vermöge dieser vereinzelten Intention, sondern vermöge ihrer Abhängigkeit von der frühern Ursache; zudem könnte in diesem Falle überhaupt von einer eigentlichen zusammenhängenden Zweckordnung in der Welt nicht die Rede sein. Den Einwand setzt übrigens ohnedem die Existenz Gottes schon voraus.

4. Doch genug hievon. Ich will, um die Repugnanz einer ewigen Welt soviel als möglich von allen Seiten zu beleuchten, nur noch das Verhältniß der Zeit zum Raum ein wenig berücksichtigen. Es gibt manche, welche die Möglichkeit einer unendlichen Ausdehnung bestreiten und dessenungeachtet die Unmöglichkeit einer unendlichen Zeit nicht zugeben wollen; ein offenbarer Widerspruch; denn Raum und Zeit verhalten sich ganz analog und bei beiden stoßen wir auf die gleichen Inconvenienzen, wenn wir ihnen faktische Unendlichkeit beimessen wollen. Ich will indessen nicht weiter darauf eingehen, sondern die Beweisführung lieber auf die örtliche Bewegung gründen, die vermöge ihrer Zeiträumlichkeit zu Zeit und Raum gleichmäßig in Beziehung steht. Denken wir uns einen Körper während der ganzen Dauer der Weltexistenz in geradliniger Bewegung begriffen: wird die Linie, welche die Bewegung beschreibt, wahrhaft unendlich sein? Sie muß unendlich sein, weil Bewegung und Zeit sich messen; einer unendlichen Zeit kann nicht eine endliche Bewegung entsprechen, und eine unendliche Bewegung kann nicht eine endliche Linie beschreiben. Nun ist aber eine faktisch unendliche Bewegung und eine faktisch unendliche Linie schon an und für sich ein Unding, und um so widersinniger ist es, die nur während der vergangenen Weltdauer beschriebene (hypothetische) Linie als wirklich unendlich zu bezeichnen. Denn dieser Linie müßte 1. die Dimension eines unendlichen Raumes zukommen, während sie doch bei andauernder Bewegung noch fortwährend wächst und somit ganz verwegen über den beschriebenen, voraussetzlich unendlichen Raum hinausschreitet. 2. Die Länge der Linie ist nicht blos durch die Dauer der Bewegung, sondern auch durch

ihre relative Geschwindigkeit bedingt, und doch müßte sie in unserm Falle immer gleichmäßig unendlich sein, sei die Geschwindigkeit die des Lichtes oder nur die eines fallenden Körpers. Denken wir uns mehrere Körper von verschiedener Geschwindigkeit zugleich von Ewigkeit in Bewegung, so wird offenbar die Linie des einen nur einen größeren oder kleineren Bruchtheil von der Linie eines andern betragen; von Unendlichkeit kann also nie die Rede sein, weil wir immer nur endliche Proportionen vor uns haben. Folglich kann auch die Zeitdauer der Bewegung nicht wirklich unendlich sein. Jene von Ewigkeit existirenden Körper müßten bei verschiedener Bewegungsgeschwindigkeit in der nämlichen Richtung eine zwar fortwährend wachsende, aber in jedem Augenblick genau bestimmte Distanz von einander haben; die Bestimmtheit der Distanz ist aber nur möglich, wenn ein bestimmter Ausgangspunkt da war[1]) und somit die Bewegung einen Anfang nahm. Sollte jemand die Sache noch nicht einleuchtend finden, so denke er sich zwei in entgegengesetzter Richtung von Ewigkeit sich bewegende Körper; haben sie beide einen unendlichen Raum durchlaufen, so mußten sie einmal auf halbem Wege sich kreuzen; die Zeit, die sie zur Zurücklegung der zweiten Hälfte bedurften, kann nur eine endliche sein, weil sie mit jener Kreuzung begann; folglich muß auch von der vorausgegangenen Zeit dasselbe gesagt werden, und der endlichen Zeit entspricht auch ein endlicher Raum. Andere Folgerungen wollen wir übergehen; wir besorgen bereits allzu hohe Anforderungen an die Geduld des Lesers gestellt zu haben; aber die Wichtigkeit der Sache schien es uns zu erheischen.

Mit dem Kant'schen Kriticismus, der Raum und Zeit nur als subjektive Formen, als apriorische Elemente der sinnlichen

---

[1]) Ausgang und Geschwindigkeit determiniren z. B. den von einem rollenden Körper jeweilig einzunehmenden Punkt einer Fläche; ohne bestimmten Ausgangspunkt keine bestimmte successive Occupation verschiedener Oertlichkeiten, d. h. ohne bestimmten Ausgangspunkt keine Bewegung. Das gilt ebenso von der circularen, wie von der geradlinigen Bewegung. Denken wir uns einen während der ganzen Weltdauer constant um seine Achse rotirenden Körper und fragen wir, warum in diesem Augenblicke gerade diese und nicht eine andere Seite nach Osten gekehrt ist, so gibt es keine Antwort, wenn wir nicht auf einen Anfang zurückkommen; wir hätten sonst den oben besprochenen endlosen Regreß.

Anschauung erklärt, können wir uns hier nicht auseinandersetzen. Nur soviel sei dagegen bemerkt. Die Anhänger des Kriticismus entgehen durch Subjektivirung der Zeit und durch Einschränkung aller Erkenntniß auf das Erfahrungsgebiet keineswegs der Nothwendigkeit, über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines anfangslosen Daseins der zeitlichen Dinge, wie sie uns erscheinen, sich auszusprechen und die gegen die erstere vorgebrachten Gründe anzuerkennen, oder zu widerlegen wenn sie es vermögen. Wenn ich einem Kantianer vordemonstrire, daß die Cedern des Libanon ewig oder doch wenigstens einige Millionen von Jahren daselbst gestanden seien, wird er mir nicht zur Antwort geben, darüber lasse sich gar nichts sagen, weil das über das Gebiet unserer (individuellen) Erfahrung hinausgehe und Raum und Zeit überhaupt nur subjektive Vorstellungen seien; er wird mich vielmehr einfach verlachen. Kann ich nun aber aus der Kenntniß der Gesetze des organischen Lebens einen legitimen Schluß ziehen bezüglich der äußersten Grenzen, welche das Dasein einzelner organischer Gebilde in keinem Falle überschreiten kann, so bin ich auch berechtigt, aus der Kenntniß der Dinge und ihrer Gesetze im Allgemeinen auf die Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines ewigen Daseins derselben oder eines anfangslosen Weltprocesses zu schließen; es ist nur der Maßstab vergrößert; die Sache selbst bleibt im Wesentlichen sich gleich. Die Einwendung, daß unsere hausbackene Logik für das unendliche, absolute Sein nicht passe, ist gar nicht am Platze, denn wir haben es hier einzig nur mit den endlichen Weltdingen zu thun. Beruft sich der Kriticismus auf die „Antinomien der Vernunft", auf die Unendlichkeitswidersprüche, auf die Repugnanz einer beginnenden Zeit u. s. w., um zu zeigen, daß sich über die ganze Sache nichts objektiv Giltiges aussagen lasse, so ist zu erwiedern, daß alle angeblichen Widersprüche nicht in der Vernunft begründet sind, sondern aus Mangel von Unterscheidung herrühren. Wenn wir den Unterschied zwischen eigentlicher und uneigentlicher Unendlichkeit, sowie zwischen imaginärer und wirklicher Zeit festhalten, so lösen sich alle Schwierigkeiten. Was indefinit ist, kann als solches nur in unserer Vorstellung existiren, sei es nun absoluter Raum oder absolute Zeit oder was immer; was außer uns oder vielmehr unabhängig von unserer Vorstellung existirt, ist nothwendig definit und folglich entweder faktisch endlich oder faktisch unendlich. Die

Weltdinge sind schon wegen ihrer raumzeitlichen Daseinsweise nothwendig endlich, setzen aber, weil Endliches nicht aus sich existiren kann, ein aktuell Unendliches voraus.

II.

Steht es fest, daß die Welt mit ihrem successiven Sein einen Anfang genommen, so scheint es kaum eines weitern Beweises zu bedürfen, daß sie einem von ihr wesentlich verschiedenen überzeitlichen Wesen ihren Ursprung verdanke; der gesunde Menschenverstand wenigstens wird sich mit diesem Resultate zufrieden geben. Da wir es aber nicht mit diesem allein zu thun haben, so müssen wir noch mancherlei Fragen erörtern, um das Dasein eines persönlichen Gottes als unanfechtbare Wahrheit gegen alle und jede Einsprache sicher zu stellen. So zahlreich und verschiedenartig nun aber die Gegner auch sein mögen, welche gegen diese Wahrheit Instanz erheben, so dürfte es doch nicht allzu gewagt sein, wenn wir sie sämmtlich auf zwei Categorien zurückführen, auf die der Materialisten und die der Pantheisten.

Die Materialisten sind hinsichtlich der Frage über die Weltdauer nicht alle derselben Meinung. Die meisten glauben unbedingt für die Ewigkeit dieser Dauer sich aussprechen zu müssen, sei es nun, daß sie der Welt selbst, wie sie dermalen besteht, mit der Differentiirung und harmonischen Zusammenordnung der Stoffe, mit der gewissermaßen systematischen Gruppirung der Himmelskörper, mit der Fülle und Mannigfaltigkeit der organischen Wesen, ein anfangsloses Dasein beimessen, oder daß sie nur das Dasein der Stoffe und den Proceß der allmähligen Weltbildung als ewig bezeichnen. Die erstere Ansicht, offenbar von der äußersten Rathlosigkeit eingegeben, wagt gegenwärtig angesichts der geologischen Forschungen und der kosmogonischen Hypothesen kaum einen schüchtern Versuch, sich Geltung zu verschaffen. Einen bedeutenden Vertreter hat sie in Czolbe gefunden, dessen Anschauungen übrigens mehrere Metamorphosen durchmachten. Die letztere Ansicht hat insoweit sie den Weltproceß für ewig hält, in den bisherigen Erörterungen ihre Abfertigung gefunden. Mit diesen haben wir uns also nicht weiter zu befassen. Es gibt aber auch solche, welche die Unmöglichkeit eines anfangslosen Werdens, den Unsinn einer ewigen Zeit einsehen, aber dessenungeachtet die materialistische

Anschauung retten zu können glauben. Als vorzüglichsten Vertreter können wir den Berliner Philosophen Dühring ansehen. Dühring kennt nichts als Atome, mechanische Kraft und leeren Raum; die Materie ist ihm der Träger aller Wirklichkeit und der Inbegriff alles Seins. Da er aber einen ursprünglichen Ruhezustand des Seins annimmt, so frägt es sich, wie und wodurch der Uebergang aus der Ruhe in die Bewegung vermittelt wurde. Der Philosoph vertröstet uns nach vielen vergeblichen Erklärungsversuchen auf die Mechanik der Zukunft, die das Princip schon finden werde. Indessen müssen wir uns damit begnügen, daß ein absoluter Urzufall die Entstehung der Welt verursachte. Das heißt einfach die Vernunft für bankerott erklären und der Naturwissenschaft wie der Philosophie zu gleicher Zeit in's Angesicht schlagen. Mit Recht bemerkt Vaihinger: „Dühring opfert die faktischen, naturgesetzlichen Verhältnisse, er opfert die Gesetze der Logik auf dem Altar des Systems“[1]). Man könnte füglich fragen: Wann und wo ist denn das Causalitätsprincip eigentlich gegossen oder geprägt worden? War es einmal nagelneu, so kann es auch wieder veralten und abgethan werden und wir können gar nicht sagen, ob es jetzt noch durchgängig seine Herrschaft behauptet. Die faktische Causalität, wie sie in den Weltdingen sich offenbart, ist allerdings eine Zeitlichkeitserscheinung; aber das Princip als solches bleibt deßhalb nicht weniger nothwendig und sieht mit dem ihm übergeordneten Principe des zureichenden Grundes von der Zeit ganz ab. Soll die Mechanik jenen Uebergang erklären, so muß sie sich selber aufgeben; denn es ist ihr erster und wesentlichster Grundsatz, daß keine Kraft sich selbst in Bewegung setzt, und jede Wirkung genau ihrer Verursachung entspricht. Was den absoluten Urzufall betrifft, so ist zu bemerken, daß es keinen Zufall gibt, der nicht Fälle voraussetzt; der Zufall wie wir ihn kennen ist eben nur das nicht vorgesehene und intendirte oder von der Naturordnung positiv geforderte Zusammentreffen von Wirkungen, die für sich ihre entsprechenden Ursachen haben; von einem Zufall, der den wirkenden Ursachen vorausgeht, ja sie selbst erst auf eigene Faust installirt, weiß die Vernunft nichts, das ist eine reine Fiction. Wir können also jenen absoluten Urzufall, oder sagen wir lieber, jene absolute

[1]) Hartmann, Dühring und Lange, S. 92.

Urhexerei füglich bei Seite lassen[1]. Wir sehen aus diesem Beispiel, zu welchen Ungereimtheiten der Mensch sich verstehen kann, um der Annahme der Existenz Gottes zu entgehen, trotzdem daß wir bei den verschiedensten Ausgangspunkten zur Lösung des Weltproblems immer und überall auf unlösliche Schwierigkeiten stoßen, wenn wir Gott bei Seite setzen, hingegen alles harmonisch sich lösen und fügen sehen, wenn wir die Gottesidee an die Spitze stellen, trotzdem daß die Stimme der Völker, die Stimme der Menschheit, die Stimme der Natur so laut die Existenz Gottes verkündet, trotzdem daß die Geschichte auf jeder ihrer Seiten das Walten der Vorsehung bezeugt und Gott in der positiven Offenbarung und in den Geschicken der Kirche sich so wunderbar verherrlichet hat. Doch zur Sache.

Das dem Weltproceß vorausgehende Sein wird entweder als ein eigentlich absolutes betrachtet oder nur als ein einfach ruhendes. Wird es als absolutes betrachtet, so ist einmal nicht einzusehen, wie der Materialist ein solches annehmen kann und warum er so hartnäckig sich weigert, ein widerspruchsloses überweltliches Absolutes anzuerkennen, wenn er zur Anerkennung eines widerspruchsvollen vorweltlichen Absoluten sich entschließt; es ist sodann zu bemerken: Ein absolut Existirendes, das in Zeitlichkeit übergeht, ist eine contradictio in adjecto; absolut existiren und der Zeitlichkeit fähig sein oder sich verzeitlichen, sind innere Gegensätze, die sich ausschließen.

Wird aber jenes vorweltliche Sein nur als einfach ruhendes betrachtet, so ist für die Erklärung ebenso wenig gewonnen. Wir können es nicht als ein momentan oder längere Zeit existirendes denken; denn es ist ewig, und es hätten ihm an und für sich Welten ohne Zahl coexistiren können; nun begreife man aber, wie eine ewig ruhende Materie oder ein ewig ruhendes Sein auf

---

[1] Dühring sucht mit seinem Materialismus und seiner Verehrung der Mechanik eine Art von Panlogismus zu verquicken; um so weniger steht es ihm zu, einen nicht blos blinden, sondern vernunftwidrigen, der Logik zum Trotz fingirten Zufall an die Spitze zu stellen; eine Verhöhnung der Logik soll das Spiel „der logischen Weltschematik", eine Verletzung des Causalitätsprincipes die Herrschaft der wirkenden Ursachen, ein Verstoß gegen das Grundprincip der Mechanik das Getriebe der mechanischen Kräfte und Gesetze begründen und eröffnen!

einmal in Bewegung übergehen soll; es hat entweder in sich Fähigkeit, Bestimmung und Tendenz zur Bewegung, und dann kann es nicht ruhen; oder diese Eigenschaften mangeln ihm, und dann bleibt sowohl der Anstoß zur Bewegung als die Bewegung selbst ganz unerklärt; was aus sich existirt und zwar aus sich bewegungslos existirt, muß schlechthin bewegungslos bleiben. Man muß sich fast vorstellen, daß dieses vorweltliche Sein, das der Materialismus sich construirt, auf einmal eines schönen Morgens ohne alle Veranlassung die Laune angewandelt, eine Spazierfahrt zu machen, nachdem es zuvor in ewiger Ruhe sich wohlbefunden.

Was wir aber, um auf die Begriffe von zeitlicher und ewiger Existenz zurückzukommen, besonders hervorheben müssen, ist dieses: Durch die Fiktion einer ursprünglichen Ruhe ist die Schwierigkeit, die aus einer anfangslosen Zeit sich ergibt, keineswegs gehoben, ja nicht einmal vermindert. Denn es kann ebensowenig ein ruhendes als ein in Bewegung befindliches Sein von Ewigkeit bestehen, wenn es nicht ein absolutes (göttliches) ist. Die Dauer eines in Ruhe befindlichen Körpers ist durch die Zeit meßbar, sie hat wenigstens ein virtuelles Nacheinander, sie steht zur Dauer eines coexistirenden veränderlichen Wesens in einem bestimmten Verhältnisse, so daß sie von ihrer Seite nur successive einer größeren oder kleinern Reihe von Veränderungen äquivalent ist, und unterscheidet sich dadurch wesentlich von der im eigentlichen Sinne ewigen Dauer Gottes, die zur Weltdauer in keiner Proportion steht, und ohne Nacheinander von ihrer Seite einer unbegrenzten Reihe von Zeiträumen äquivalent ist. Denken wir uns einen an sich veränderlichen Gegenstand durch 10 Tage jeder thatsächlichen Veränderung bar, so entspricht seine Dauer eben nur diesem Zeitraume, und zwar ist es nicht schlechthin dieselbe Dauer, wodurch er den Veränderungen des ersten Tages und denen der folgenden coexistirt; denn sonst wäre es einerlei, ob seine Ruhe früher oder später sistirt würde, er müßte in jedem Falle den Veränderungen von 10 Tagen coexistiren, würde er auch in der ersten Stunde des ersten Tages zerstört.

Daraus folgt, daß alle oben dargelegten Argumente ebenso gut das voraussetzlich vorweltliche Sein der Materie als den Weltproceß betreffen und folglich nicht gestatten, daß man ihm Anfangslosigkeit beilege. Es könnte leicht gezeigt werden, daß die Materie

überhaupt nicht aus sich existiren kann; das gehört aber nicht hieher. Wir bemerken gegen die Materialisten nur noch dies Eine: Wenn sie den angeführten Schwierigkeiten dadurch zu entgehen glauben, daß sie den Weltproceß periodisch sich erneuern lassen, so ist das eine fast kindliche Selbsttäuschung; wir haben in dieser willkürlichen Voraussetzung verschiedene Zeitperioden; aber sie bleiben immer was sie sind — Zeitperioden; ob sie Jahre heißen oder Weltepochen, ist einerlei.

Untersuchen wir nun, ob der Pantheismus die zeitliche Entstehung der Welt zu erklären vermag. Wir wollen hier nur allein diese Frage berücksichtigen und die vielen anderweitigen Beweisgründe, welche im Allgemeinen die Unhaltbarkeit der pantheistischen Weltanschauung darthun, ganz außer Acht lassen.

Der Pantheismus faßt entweder mit Spinoza Gott als starre Substanz ohne alle Entwickelung, oder er nimmt eine Art von Evolution an. Im ersten Fall ist der zeitliche Anfang der Welt nothwendig ausgeschlossen. Denn wie sollte diese Substanz den Uebergang vom Nichtsein zum Sein vermitteln und wie sollte sie jemals ohne die Welt existirt haben? Existirt die absolute Substanz ewig mit den ihr zukommenden modis, wie man nach diesem Systeme nothwendig annehmen muß, so hat auch die Welt als Inbegriff jener modi eine ewige und folglich anfangslose Existenz. So gewiß es also ist, daß eine anfangslose Existenz der Welt einen Widerspruch in sich schließt, so gewiß ist es auch, daß Spinoza's philosophische Anschauung über die absolute Substanz einen Widerspruch enthält. Es hilft nichts, daß man die Welt so zu sagen verflüchtigt und nur eine Scheinexistenz ihr zuschreibt. Denn abgesehen davon, daß jedes System durch eine solche Verflüchtigung sich selbst richtet, fordert die aller Selbstheit entbehrende Scheinwelt ebenso gut ihre Erklärung, als eine in sich bestehende Realwelt. Es handelt sich immer und überall um die Begreiflichmachung der Erscheinungen, die in unser Bewußtsein gelangen, und ihres gegenseitigen Verhältnisses, wie es uns erfahrungsgemäß entgegentritt. Der Spinozist muß zugeben, daß die Erscheinungen in der Form des Nacheinander, in der Form der Zeitlichkeit sich uns darstellen; er soll also erklären, wie dieses möglich ist, wie die empirisch verbürgten Successions- und Causalitätsreihen existiren können, ohne daß die Welt einen Anfang hat.

Wird eine Evolution angenommen, so wird die Zeitlichkeit in das Ueberzeitliche, in das Absolute hineingetragen; das Unendliche erscheint somit als verendlicht, und die Schwierigkeit bezüglich der Anfangslosigkeit ist nicht beseitigt, sondern nur auf ein anderes Gebiet verlegt. Denn wir müssen im Absoluten selbst zu einem Anfang gelangen, weil jedes in successiven Momenten hervortretende Sein ohne einen ersten Ausgangspunkt nicht bestehen kann. Alle Versuche, die Successivität oder Zeitlichkeit von dem Absoluten als solchen ferne zu halten und in die phänomenale Welt zu verlegen, führen zu keinem Resultate, wenn der Pantheismus nicht ganz aufgegeben wird. Denn woher soll nach pantheistischer Ansicht die Welt und ihre Entwickelung kommen, wenn nicht Gott selbst irgendwie wirklich und wahrhaft in dieselbe eingeht; wird aber dies angenommen, so ist die Zeitlichkeit in Gott unvermeidlich[1]). Doch wir wollen, ohne hierüber lange zu rechten, einfach die Frage stellen: Existirt die Erscheinungswelt von Ewigkeit oder nicht? Erwiedert man, daß sie von Ewigkeit existire, so löse man die zahllosen Widersprüche, welche die Annahme einer anfangslosen Zeitdauer in sich schließt; erwiedert man, daß sie nicht von Ewigkeit existire, so erkläre man, wie sie mit Gott substanziell identisch sein und absolute Nothwendigkeit haben könne, ohne ein ewiges Sein zu besitzen. Man erkläre dann weiter, wie die zeitliche Entstehung der Welt pantheistisch sich denken lasse, ohne daß die Zeitdauer

[1]) Es ist oft schwer zu entscheiden, wie die Vertreter verschiedener pantheistischer Systeme das Verhältniß der göttlichen Evolution zur wechselvollen Erscheinung der Welt sich denken; einerseits erscheint sie als etwas Ewiges und Absolutes; wenn aber dann andererseits Gott ein förmliches Werden und Eingehen in die Natur beigelegt und von ihm z. B. behauptet wird, daß er im Menschen, der erst seit gestern existirt, zum Bewußtsein gelangt, so haben wir nicht blos eine Zeitlichkeit, sondern eine verhältnißmäßig recht erbärmliche Zeitlichkeit und ein guter Mathematiker müßte, wenn ihm die Phasen dieser „Gottheit" gleich den astronomischen genau bekannt wären, auf ihr erstes Entstehen zurückrechnen können. Die vagen Darstellungen der Evolution des Absoluten sind Ursache, daß man auch bezüglich der Weltexistenz oft kaum weiß, ob man sie als zeitlich oder ewig zu denken habe. Wird mit der Evolution Ernst gemacht und die Entstehung der Welt als ihr Resultat erklärt, so kann natürlich von einer ewigen Existenz der Welt keine Rede sein.

mit der von ihr unzertrennlichen Nothwendigkeit eines ersten Beginnes auf Gott selbst übertragen wird. Hat die Welt einen zeitlichen Ursprung, so konnte sie nicht pantheistisch entstehen, ohne daß im Absoluten eine reale Veränderung vorging und zwar naturnothwendiger Weise. Eine naturnothwendige Veränderung kann aber nur in einer vorausgehenden ihren Grund haben, die ihrerseits wieder eine frühere voraussetzt; und so gelangen wir zu dem oben besprochenen unendlichen Rücklauf. Nimmt man an, daß die Welt nur einem ganz unmotivirten plötzlichen Vorgange, z. B. einem „Abfalle" vom Absoluten oder einem Knabenstreiche des „dummen Willens"[1]) ihren Ursprung verdankt, so begegnet man, wenn man diesen Phantastereien eine Aufmerksamkeit schenken will, wieder dem bekannten absoluten Urzufall, d. h. der absoluten Vernunftwidrigkeit, und die Zeitlichkeit wird von Gott doch nicht ferne gehalten, weil nur ein seiner Natur nach successionsfähiges, also zeitliches Wesen eine Veränderung an sich erfahren kann.

Es kann also keinem Zweifel unterliegen, daß weder der Materialismus noch der Pantheismus den Anfang der Welt zu erklären vermag, und es bleibt nichts anderes übrig, als daß wir das Dasein eines von der Welt wesentlich verschiedenen überzeitlichen Wesens annehmen, welchem die zeitlichen Dinge durch freie Schöpfung ihren Ursprung verdanken. Denn es ist gewiß, daß die Welt ihrem ganzen Sein nach einen Anfang genommen; es ist ferner gewiß, daß die nicht existirende Welt nicht von selbst auf einmal aus dem Nichts auftauchen konnte; selbst jene, welche die allgemeine und ausnahmslose Geltung des Causalitätsprincipes in Abrede stellen, wagen nicht das Gegentheil zu behaupten; also folgt, daß sie von einem höhern Wesen in's Dasein gerufen wurde, und zwar von einem absolut überzeitlichen, weil es sich um den

---

1) Der Wille hat bekanntlich in der „Philosophie des Unbewußten" von E. v. Hartmann die Weltwerdung verschuldet. Hartmann, um dessen Zugehörigkeit die Materialisten und Pantheisten sich streiten mögen, wenn man ihn nicht lieber als Pansatanisten bezeichnen will, stimmt mit Dühring darin überein, daß er die Unmöglichkeit einer anfangslosen Welt anerkennt und auf einen absoluten Urzufall recurrirt; nur glaubt er die Rolle der Schöpfung nicht der Bewegung der Materie, sondern der Regung des Willens zutheilen zu müssen. Wir haben uns mit seinem Mythus nicht weiter zu befassen.

Beginn aller Zeitlichkeit im engern und weitern Sinne handelt. Die Entstehung der Welt durch die Wirksamkeit eines absolut überzeitlichen Wesens läßt aber, wie gezeigt wurde, nicht in pantheistischer Weise sich erklären, sondern muß nothwendig als freie Schöpfung im strengsten Sinne des Wortes gedacht werden. Sie muß gedacht werden als Schöpfung: denn das Ueberzeitliche kann in keinerlei Weise in die Zeitlichkeit eingehen, ohne sich selbst aufzuheben, und demgemäß kann es keine zeitliche Welt setzen, wenn diese nicht ein eigenes, von dem seinen wesentlich verschiedenes Sein erhält, weil es sich sonst verzeitlichen würde; das erste zeitliche Sein konnte aber selbstverständlich nicht einem andern bereits vorhandenen Sein entnommen werden, also ist die Hervorbringung aus Nichts oder die Schöpfung unabweislich. Sie muß gedacht werden als freie Schöpfung; ich will um das zu zeigen, wieder nur die Zeitlichkeit berücksichtigen. Wir wissen nicht, welche Zeit schon seit dem Beginne der Welt verflossen ist; aber das ist gewiß, daß dieselbe wie lange sie immer sein mag, an und für sich auch länger oder kürzer sein könnte; d. h. die Welt hätte an und für sich früher oder später erschaffen werden können, so daß sie z. B. jetzt erst einige tausend Jahre hinter sich hätte. Der Grund für diesen bestimmten Anfang lag entweder in einer Wahl von Seite des Schöpfers oder in einer naturnothwendigen Bestimmung desselben; denn in der Natur der Welt oder der Zeit kann er nicht liegen. Es frägt sich also: War der Schöpfer naturnothwendig determinirt, der Welt gerade diese und keine andere Zeitlichkeit zu geben? Unmöglich; denn wie kann ein Wesen eine naturnothwendige Beziehung zu einer bestimmten Zeitdifferenz haben, ohne daß es eben deßhalb des Vorzuges einer schlechthin von der Zeit unabhängigen und außer aller Zeitlichkeit stehenden Existenz entbehrt? Es läßt sich auch gar kein Grund denken, warum ein ewig existirendes Wesen seiner Natur nach gerade zu dieser bestimmten Zeitdifferenz in Beziehung stehen sollte. Der Grund kann also nur in der freien Wahl des Schöpfers gesucht werden, woraus sich die weitere Folgerung ergibt, daß die Schöpfung selbst nur der Kraft eines freien Beschlusses entspringen konnte. Alles, wozu ein ewiges Wesen aus sich determinirt ist, muß nothwendig ewig sein; folglich ist ein ewiges Wesen, das seiner Natur nach zur Hervorbringung einer zeitlichen Welt determinirt ist und dem-

gemäß auch von dieser zeitlichen Welt abhängt, ohne innern Widerspruch nicht denkbar.

Muß es sonach freier Wahl zugeschrieben werden, daß die Welt geschaffen und gerade mit dieser bestimmten Zeitlichkeit geschaffen wurde, so kann es auch keinem Zweifel unterliegen, daß dem Schöpfer Intelligenz und freier Wille, d. h. das Distinktivum der Persönlichkeit zukommt. Auch abgesehen von der Nothwendigkeit der Wahl wäre es ganz unbegreiflich, wie in Kraft eines an sich immanenten ewigen Aktes — denn als solcher muß der Schöpfungsakt gefaßt werden, schon weil sonst das Eingehen in die Zeitlichkeit nicht vermieden würde — zu einer bestimmten Zeit die Welt in's Dasein treten konnte, wenn es nicht in Folge einer Werk und Zeit genau designirenden Willensbestimmung geschah; also konnte die Welt nur von einem geistigen, persönlichen Wesen geschaffen werden.

Was wir hier geboten haben, sind nur kurze und mangelhafte Andeutungen, aber sie scheinen uns doch hinreichend, um den Beweis für das Dasein Gottes aus der Zeitlichkeit der Welt als gesichert erscheinen zu lassen, wenigstens insoweit die Nominaldefinition Gottes es erheischt. Ein außer- und überweltliches persönliches Wesen, das eine von der Zeitlichkeit total verschiedene Existenzweise und somit auch eine von der Welt total verschiedene Wesenheit hat, das ferner vermöge eines ewigen geistigen Aktes der zeitlichen Welt das Dasein gegeben, wird gewiß von der ganzen Menschheit als Gott erkannt und verehrt. Die zur Vollendung des Gottesbegriffes noch erforderlichen Merkmale lassen sich aus der in der überzeitlichen Existenz bereits einbegriffenen Absolutheit und Aseität leicht ableiten[1]). Wir brauchen uns hier auf diese allen Gottesbeweisen gemeinsame Deduktion um so weniger einzulassen, als die Hauptsache gegenüber den Gottesleugnern immer

[1]) Woher kennen wir (philosophisch) die Merkmale, welche der vollendete Gottesbegriff in sich schließt? Wir haben sie aus dem vulgären Gottesbegriffe, aus dem Begriffe eines der Welt übergeordneten, aus sich selbst bestehenden Wesens durch Ableitung gewonnen. Ist also einmal die Existenz eines solchen höchsten Wesens bewiesen, so kann der Beweis für das Dasein Gottes als feststehend betrachtet werden. Die nähere Kenntniß des Wesens Gottes kann überhaupt nie zur höchsten Vollendung gelangen.

diese bleibt, die Existenz eines überweltlichen Wesens, von dem die Welt abhängt, darzuthun; ist dieses geleistet, ergibt sich alles Uebrige von selbst.

Die vorzugsweise theologische Frage, ob Gott die Welt von Ewigkeit hätte schaffen können, hat in dem Gesagten von selbst ihre Erledigung gefunden[1]). Die Weltdinge haben eine successive Dauer (auch die Dauer der geistigen Wesen, die wir aus der Erfahrung oder der Offenbarung kennen, von den Theologen aevum genannt, schließt nicht absolut jede Successivität aus), und können eben darum nicht ohne Anfang sein. Mag also auch die Schöpfung von einem ewigen Wesen und in instanti geschehen, so begründet sie doch zunächst eben nur das erste instans in der Succession, ein Sein, das noch nicht alles ist, was es sein wird, einen Anfang des Seins, und es muß zur Schöpfung die Erhaltung hinzutreten. Wir geben gerne zu, daß die Bezeichnung „aus nichts“ im Schöpfungsbegriff zunächst nur negativ ist (= nicht aus etwas) und folglich an sich, wenigstens logisch genommen, das „nach dem nichts“ weder ein- noch ausschließt. Wir geben auch zu, daß einem ewigen Akte auch eine ewige Termination nach außen müßte entsprechen können, wenn es ein seiner Natur nach abhängiges Wesen mit ewiger Existenz geben könnte. Das ist aber unmöglich. Wir dürfen die Ewigkeit nicht als ein anfangsloses Nacheinander uns vorstellen; das ist ein kreisförmiges Quadrat; mit einer solchen Ewigkeit kann weder Ursache noch Wirkung gedacht werden. Die ewige Existenz ist eine absolut vollendete, der successiv sich vollendenden und darum nothwendig einmal beginnenden diametral entgegengesetzte, die Möglichkeit eines Nicht- oder Andersseins und folglich auch die Veränderlichkeit wesentlich ausschließende und die ganze Seinsmöglichkeit ein für allemal erschöpfende Existenz; denn wenn ein Ding das Anderswerden nicht absolut und seiner Wesenheit nach ausschließt und wenn es nicht ein für allemal wenigstens die ihm specifisch zukommende Seinsmöglichkeit erschöpft, so ist es schon einigermaßen successiv, es ist noch nicht alles, was es sein wird, und es kann absolut aufhören zu sein, nachdem es gewesen; es gibt also in ihm ein früher und später. Es dürfte nun aber

[1]) Das Nähere darüber s. bei Stentrup, Das Dogma von der zeitl Weltschöpfung (Innsbruck 1870).

kaum zweifelhaft sein, daß eine solche Existenzweise nur Gott allein zukommen kann. Ein geschaffenes Wesen hat vermöge seiner Abhängigkeit nur ein hypothetisch nothwendiges Sein, es kann absolut nichtsein oder anders sein, bedarf also der Erhaltung und ist an sich zerstörbar, mag es auch eine faktisch für die Untergangslosigkeit bestimmte Natur haben. Ein ewiges Produkt wäre von Gott gewissermaßen unabhängig, indem es nämlich einmal gesetzt, jeder Bestimmung von Seite Gottes seiner Wesenheit nach unzugänglich wäre, weil es ein für allemal sein ganzes Sein unabänderlich vollendet in sich trägt und folglich auch keiner zu der Schöpfung irgendwie hinzutretenden Erhaltung bedarf. Die Unmöglichkeit einer ewigen, d. h. ein Produkt mit ewiger Existenz setzenden Schöpfung kann also nicht in Zweifel gezogen werden[1]).

---

[1]) Die falsche Voraussetzung Hertlings in der oben S. 474 angeführten Schrift, daß nicht aus der Bewegung überhaupt, sondern nur aus der faktisch in der Welt sich kundgebenden Bewegung deren zeitlicher Anfang durch einen Schöpfer sich beweisen lasse, weil die Bewegung dem Bewegten vermöge seiner Wesenheit zukommen könne, bedarf nach dem Gesagten keiner eigenen Widerlegung. Auf die Frage, ob die Bewegung einem Dinge, seine Existenz vorausgesetzt, ursprünglich oder wesentlich sein könne, brauchen wir hier nicht einzugehen; das soll anderswo besprochen werden.

Bedarf die Hippolytus-Frage einer Revision?

Von Prof. **H. Grisar** S. J.

Gar nicht selten ist in neuern kirchenhistorischen Werken die Ansicht ausgesprochen worden, daß die vielerörterte Frage nach dem Verfasser der Philosophumena eine definitive Lösung noch nicht gefunden habe. Noch viel häufiger jedoch stößt man auf Darstellungen, in welchen diese Frage, praktisch wenigstens, wie eine erledigte behandelt und verwerthet wird. Das mit Recht als außerordentlich wichtig bezeichnete Werk soll nämlich den Bischof Hippolyt zum Verfasser haben; dahin einigen sich immer mehr die Stimmen unserer historischen Schriftsteller. In Deutschland insbesondere hat man sich seit den Arbeiten der Protestanten Jacobi und Bunsen und seit den gelehrten und geistreichen Combinationen Döllingers (Hippolytus und Kallistus, 1853) nachgerade daran gewöhnt, die Autorschaft der Philosophumena mit einer zweifellosen Zuversicht dem genannten heil. Martyrerbischof und berühmten Schüler des Irenäus zuzuschreiben.

Die Frage hat bekanntlich einen viel bedeutenderen Belang, als es auf den ersten Blick scheinen möchte. Es handelt sich durchaus nicht um eine indifferente kritische Studie. Der Verfasser der Philosophumena behauptete, wie man aus dem Werke selbst entnimmt, die Stellung eines Sektenhauptes und Gegenbischofs zu Rom. Wenigstens für die Zeit, wo er das merkwürdige Werk niederschrieb, ist diese Thatsache verbürgt. Er verleumdet den heil. Papst Kallistus, von dem nach ihm die „Schule der Kallistianer" (Katholiken) herrührt, als Zerstörer der kirchlichen Disciplin, Fälscher der Lehre von der Trinität und Mann von niedrigem und leidenschaftlichen Charakter. Kein besonnener Schriftsteller schenkt noch

diesem Lügengewebe gegen Kallistus Glauben; aber die Erzählung vom Abfalle des heil. Hippolyt, den man als Verfasser ansieht, von seiner schismatischen Schule und seinem Gegenepiscopat fand fast ausnahmslos in den Darstellungen der älteren Kirchengeschichte Roms Verwendung.

In Nachfolgendem wollen wir ein Urtheil zu gewinnen suchen, ob man auf Grund der bisherigen Forschung wirklich hinreichend berechtigt sei, in der Person dieses gehässigen Sektirers den heil. Hippolyt zu erblicken. Wir wollen unpartheiische Nachfrage halten über die Gründe, auf welche gestützt man dem neuen Kapitel von einem heiligen Kirchenschriftsteller als dem ersten aller Gegenpäpste einen schon fast ungestörten Platz in der Geschichte anweist. Die Forderungen der katholischen Pietät bilden hiebei nicht unsern Ausgangspunkt. Diesen Forderungen mag immerhin dadurch Genüge geschehen, daß man, wie es allgemein geschieht, eine spätere aufrichtige Bekehrung Hippolyts und sein Martyrium in der Einheit der Kirche aufrecht hält. Die Zweifel bewegen sich lediglich um andere Forderungen, nämlich um jene der historischen Kritik.

Ebenso eifrig wie in Deutschland wurde auch im Auslande seit dem Bekanntwerden der Philosophumena in ihrer jetzigen Gestalt die Frage nach dem Verfasser untersucht und geprüft. Im Allgemeinen ist man aber gegenüber der Hippolytus-Hypothese ziemlich zurückhaltend. Mit weit mehr Unbefangenheit, als es bei uns der Fall ist, werden die problematischen Seiten der Frage hervorgehoben. Gegen Hippolyt als Autor haben sich erklärt in Italien Vincenzi und Armellini, in gewisser Hinsicht auch de Rossi, in Frankreich Lenormant, Cruice, Freppel, in Belgien Lefebve und Jungmann[1]). Allerdings sind die Ansichten unter diesen

[1]) Die genauern Titel der betreffenden Arbeiten sind zu finden bei De Smedt, Dissertationes selectae in primam aetatem hist. eccles., Gandavi 1876, p. 86 ss. (recensirt in dieser Zeitschr., Jahrg. 1877, S. 628 ff.). Wir heben die im Verfolg öfter zu erwähnende Schrift hervor: De prisca refutatione haereseon Origenis nomine ac Philosophumenon titulo recens vulgata Commentarius Torquati Armellini S. J., Romae 1862, Civ. cath. Dr. B. Jungmann, Prof. der Kirchengesch. in Löwen handelt über die Philosophumena sehr eingehend und verdienstlich in seinen bis jetzt leider nur lithographisch vorhandenen

Gegnern Hippolyts wieder ziemlich getheilt. Man bezeichnet als denjenigen, welcher das traurige Unrecht auf die Philosophumena mit mehr Grund als Hippolyt besitze, bald den römischen Presbyter Cajus, bald Tertullian von Carthago, bald den Häretiker Novatian. Für den letztern hat besonders Armellini die beachtenswerthesten Beweismomente in einer ausführlichen Schrift beigebracht. Andere dagegen möchten eher an irgend einen Schüler des Origenes oder an diesen großen Gelehrten selbst denken, welcher bekanntlich auch früher, so lange nur das erste der zehn Bücher bekannt war, meistens als Verfasser angesehen wurde. Noch bei der ersten vollständigeren Veröffentlichung (Oxford 1851) figurirte Origenes auf dem Titel und in der Vorrede als Autor des Werkes.

Jedoch auch in Deutschland blieb die Hippolytus-Hypothese nicht ohne erheblichen Widerspruch. So sprach 1863 der bekannte Linguist und Kritiker Paul de Lagarde in Göttingen seine Meinung kategorisch dahin aus: „Die Philosophumena sind so wenig von Origenes als sie von Hippolytus sind[1].“ Er verweigerte unserem Werke die Aufnahme in seine Ausgabe der Schriften Hippolyts, weil ihm der griechische Styl der sicher ächten Arbeiten des Kirchenschriftstellers von dem Styl der Philosophumena allzusehr abzuweichen schien. Auf einem neuen Wege aber ward in jüngster Zeit Richard Adelbert Lipsius zu Bedenken gegen die geläufige Hypothese geführt, als er das Syntagma des Hippolyt zum Gegenstand genauen Studiums machte. Unten werden wir hierüber mehr mittheilen[2]. Unsere Meinung ist, daß die Beweisgründe für Hippolyt, mögen sie auch immerhin stark genug sein, um sowohl Cajus als Tertullian und Origenes von seiner Seite zu verdrängen, doch nicht die für

---

Dissertationes in hist. eccles. In der tüchtigen Erstlingsschrift seines Schülers Aug. Müller, De placito regio, diss. historico-canonica, Lovanii 1877, steht unter den im Anhang beigegebenen Promotionsthesen der Satz: Solidae suppetunt rationes, quibus S. Hippolytum praefati libri (Philos.) auctorem non fuisse suadetur.

[1]) Anmerkungen zur griech. Uebersetzung der Proverbien, Leipzig 1863, S. 94, Note 1.

[2]) Auf andere Gründe hin wurden Zweifel an der Hippolytus-Hypothese geäußert in den Stimmen aus Maria-Laach, Jahrg. 1874, 6. Bd. S. 586 (P. Rieß) und 1877, 12. Bd. S. 339 f. (P. Bauer).

Novatian sprechende hohe Wahrscheinlichkeit abschwächen können[1]). In der Form der These wollen wir für Novatian nicht eintreten. Wir sind im Gegentheil damit zufrieden, in den kurzen Umrissen dieser Abhandlung den Leser von der Nothwendigkeit zu überzeugen, daß mit besonnener Gewissenhaftigkeit eine Neuprüfung der Hippolytus-Frage vorzunehmen sei. Sollte aber Jemand in dieser Uebersicht des Für und Wider Entscheidendes für Novatian finden, so wird er allerdings darin am wenigsten den Schreiber dieser Zeilen zum Gegner haben.

I. Gründe für Novatian. Wegen des gänzlichen Mangels an Angaben über den Verfasser aus der patristischen Zeit ist man bekanntlich auf Schlüsse aus den irgend verwendbaren Anhaltspunkten, die in den Philosophumenen selbst enthalten sind, angewiesen. Diese Anhaltspunkte treffen nun, was zum Theil von Gegnern der Novatianus-Hypothese zugegeben wurde, ganz auffällig in der Person des Novatian zusammen.

Es stimmt die Zeit, da das Leben Novatians, welcher um 258 starb, fast ganz in die erste Hälfte des dritten Jahrhunderts fällt; es stimmt der Aufenthaltsort des Verfassers, nämlich Rom; ferner sein Amt, denn Novatian gehörte vor seinem Abfall als Presbyter zum röm. Klerus; vor allem aber stimmt die angemaßte Stellung und Würde, indem Novatian von der Geschichte als römischer Gegenbischof und Gründer einer gegen die Disciplin und Lehre des heil. Stuhles gerichteten Sekte aufgeführt wird.

Besonders schwer dürfte weiterhin in's Gewicht fallen, daß der Autor der Philosophumena sich zu ebendenselben rigoristischen Irrthümern über die Bußpraxis bekennt, welche Novatian nach seiner Erhebung gegen Papst Cornelius i. J. 251 oder 252 öffentlich vertritt. Die Uebereinstimmung läßt sich hier sogar bis zu den Bibelstellen, die zur Erörterung kommen, durchführen.

Sodann besitzt Novatian, der philosophus saeculi, wie ihn der heil. Pacian (Ep. 2.) nennt, einerseits ganz jene umfassende weltliche Bildung, wie sie sich in den Philosophumenen ausspricht;

---

[1]) Da wir auf die anderen Competenten außer Hippolyt und Novatian hier nicht eingehen können, so verweisen wir bezüglich derselben auf De Smedt, Dissert. III. De auctore Philos. cp. 3. über Origenes, cp. 5. über Cajus und cp. 6. über Tertullian.

andrerseits eignet seinem in den Schreiben von Cornelius und Cyprian mit ziemlicher Genauigkeit geschilderten Charakterbilde ganz und gar jene Leidenschaftlichkeit und gereizte Anmaßung der Philosophumena, insbesondere die völlig eigenartige tückische Kunst des Verfassers, seine eigenen Verkehrtheiten und Schwächen mit geschickter Wendung den Gegnern, dem Papst Kallist und seinen Anhängern, anzudichten, wie sie Döllinger in so trefflicher Weise aufgedeckt hat.

Wir erfahren ferner durch Hieronymus (De viris ill. c. 70), Novatian habe außer den neun lateinischen Schriften, die der Heilige nennt, noch „Vieles Andere" geschrieben. Daß Novatian auch ein griechisches Werk wie die Philosophumena habe verfassen können, dürfte bei seiner Bildung und angesichts des damals in Rom noch ziemlich üblichen Gebrauches dieser Sprache ohne die geringste Schwierigkeit angenommen werden, selbst wenn uns nicht Philostorgius (VIII, 15) versichert hätte, daß Novatian „aus dem Volke der Phrygier herstamme". Auch Tertullian hat ja zwei griechisch geschriebene Schriften hinterlassen, von denen wir nichts wüßten, wenn er uns nicht die Notiz selbst gelegentlich mitgetheilt hätte.

Es erübrigt uns noch ein Moment zu Gunsten Novatians als Verfasser, das gegen die Einsprache der Befürworter der Hippolytus-Hypothese noch weit gesicherter sein dürfte, als die bereits vorgelegten Gründe. Die eifrigsten Vertreter derselben kommen uns hier, wiewohl unabsichtlich, geradezu zu Hilfe. Ein eigenthümliches Zusammentreffen ist es dabei, daß Armellini, der Hauptwortführer für Novatian, in Folge einer unrichtigen Auffassung sich dieses Argumentes selbst beraubt hat. Unser Beweis stützt sich auf die enge dogmatische Verwandtschaft zwischen den Philosophumenen und dem noch erhaltenen Buche des Novatian De Trinitate, eine Verwandtschaft, die namentlich in der Lehre von der zweiten Person der Gottheit überraschend hervortritt. Während Armellini (S. 135) vermeint, die gleichartigen Irrthümer beider Werke hinsichtlich dieses Lehrpunktes seien bloß auf einige uncorrect gewählte Ausdrücke zurückzuführen, äußern sich hierüber Döllinger und Hagemann mit Recht ganz anders. Wir wollen nur das Zeugniß des letzteren Gelehrten vernehmen. Es findet sich in seinem Werke: „Die Römische Kirche und ihr Einfluß auf Disciplin und Dogma

in den ersten drei Jahrhunderten“, in dessen Vorrede schon der Verfasser übrigens erklärt, daß er die Autorschaft des heil. Hippolyt „für ein hinlänglich gesichertes Resultat“, bei dem es „wohl sein Bewenden haben wird“, ansehe. Ihm zufolge mangelt bei Novatian gleichermaßen wie in den Philosophumenen „der Begriff der völligen Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater“ (S. 386); in dem Buche De Trinitate führt die „falsche Vermittlungstheologie“ des Verfassers der Philosophumena das Wort, und hier wie dort herrscht in der Logoslehre die gleiche „gegen die römische Kirche gerichtete Tendenz“ (394). Der Verfasser der Schrift De Trinitate ist nach Hagemann mit aller Wahrscheinlichkeit in den Streit, der sich in den Philosophumen abspiegelt, d. h. „in die Controverse über die Einheit Gottes zur Zeit des Zephyrinus und Kallistus verflochten“ gewesen (395); derselbe hat wohl „das Schisma des Hippolyt [soll heißen des Autors der Philosophumena] in ähnlicher Gesinnung und mit verwandten Grundsätzen erneuert“ (383). Was ferner die praktischen Grundsätze Beider hinsichtlich der Buße betrifft, so stimmen sie so sehr mit einander überein, daß in den Rügen des Buches De Trinitate gegen die sacrilega decreta eines bischöflichen Gegners wahrscheinlich „nur allgemeine Ausdrücke für die bestimmten Anklagen“, welche der Verfasser der Philosophumena formulirt, zu erkennen sind (400). Hagemann glaubt auf diese und andere Gründe hin die Schrift De Trinitate trotz der entgegenstehenden Angabe des hl. Hieronymus dem Novatian absprechen zu müssen. Mit jener Kühnheit der Combination, wie sie öfter auch sonst bei ihm wiederkehrt, theilt er sie irgend einem unbekannten Parteigänger des von ihm unweigerlich festgehaltenen Gegenbischofs Hippolyt zu. Sollte aber nach allem Obigen nicht noch viel mehr Recht vorhanden sein zu sagen: Novatian ist Verfasser beider Werke, und die Irrthümer des Buches De Trinitate sprach er zu anderer Zeit, nämlich bei seinem offenen Bruche mit der Kirche, nur deutlicher und unverhüllter in den Philosophumenen aus[1])?

---

[1]) Döllinger bestätigt gleichfalls die „unverkennbare Verwandtschaft“ zwischen der Trinitätslehre der Philos. und jener Novatians im Buche De Trinitate. Nach beiden Werken, sagt er, „hat der Sohn die Gottheit nur als eine Gabe“; . . . „die Zeit seiner Entstehung hing vom Willen des Vaters ab“ u. s. w. (Hippol. u. Kall. S. 244. Aehnlich

II. Gründe gegen Novatian. Unter den Schriftstellern, welche sich gegen die Annahme ausgesprochen haben, daß Novatian Verfasser der Philosophumena sei, verdienen besonders zwei berufene Fachmänner, Prof. Hergenröther in Würzburg und der Bollandist P. de Smedt in Brüssel, aufmerksame Berücksichtigung. Hergenröther hat sich schon seit Beginn der Controverse auf Seite Hippolyts gestellt und noch neuestens trägt er im ersten Bande seines vortrefflichen Handbuches (besonders S. 199) ganz ohne Bedenken die Geschichte der schismatischen Erhebung des Hippolyt wider Kallistus vor. Er ist unseres Wissens der Einzige, welcher die Entwickelung der Novatianus-Hypothese durch Armellini einer umfassenden Besprechung und Würdigung unterzogen hat. Man hätte vielleicht ohne diese vorzügliche Kritik in Deutschland von der Arbeit des römischen Gelehrten noch weniger Kenntniß genommen, als es ohnehin der Fall war. Hergenröther weicht in der gedachten Arbeit, die in der Oesterreich. Vierteljahresschrift abgedruckt ist[1]), von dem Resultate Armellini's allerdings ab; aber die Freiheit von Voreingenommenheit, womit er sich über unsere Frage verbreitet, und die Objectivität, womit er der eminenten Leistung des Gegners sowie der Kraft vieler von seinen Gründen Anerkennung zollt, macht diese Abhandlung, auch in den Augen der Vertreter des Novatian, zu einer sehr dankenswerthen Studie. Der scharfe Kritiker de Smedt spricht sich dagegen über Armellini und seine Hypothese allzu kurz und summarisch aus, dafür allerdings in um so entschiedeneren Ausdrücken. Er widmet der Hypothese nur die letzten Seiten des langen für Hippolyt eintretenden dritten Aufsatzes seiner 1876 erschienenen Dissertationes selectae.

Nicht Autoritäten sondern Gründe wollen wir wägen. Wir erlauben uns darum, den einzelnen aus Hergenröther und de Smedt

Petavius, De Trin. l. 1. c. 5.). Allzu zuversichtlich ist jedoch Döllingers Vorgehen, wenn er die auffällige Lücke in der Lehre Hippolyts (d. i. der Philos.) vom heil. Geiste einfach aus der sicher ächten Abhandlung des Hipp. gegen Noetus ergänzt (S. 209). Es könnte im Gegentheil eine Vergleichung der betreffenden Lehre der Philos. mit derjenigen Novatians neue Anhaltspunkte für die Verwandtschaft Beider darbieten. Thatsache ist, daß die Macedonianer das Buch De Trin. verbreiteten.

[1]) Jahrg. 1863, SS. 389—440: Hippolytus oder Novatian?



anzuführenden Einwänden wider Novatian einige Gegenbemerkungen anzuschließen. Vielleicht daß Manche gleich uns die Ueberzeugung erlangen, das Gewicht der oben für Novatian angeführten Beweise sei doch nicht in dem Grade leicht zu erschüttern, wie z. B. de Smedt geglaubt hat.

Die erste und hauptsächlichste Schwierigkeit, welche der Novatianushypothese in den Weg gestellt wird, liegt darin, daß man auf Grund der Mittheilungen über Kallistus im IX. Buche der Philosophumena annehmen zu müssen glaubt, das Werk sei entweder schon unter diesem Papste oder doch in der ersten Zeit nach ihm geschrieben worden; das offene Schisma, sagt man, in welchem der Verfasser zur Zeit, wo er schreibt, sich befindet, das aber hinwieder nur ganz kurze Zeit dauern konnte, nahm seinen Anfang jedenfalls unter Kallistus. Wie kann also Novatian Verfasser sein, der erst im J. 251 oder 252 als Gegenpapst auftritt?

Wir antworten zunächst: Der Bericht der Philosophumena über die Antagonie ihres Verfassers gegen Papst Kallist nöthigt, genau betrachtet, gar nicht zu der Annahme eines schon zu Lebzeiten Kallists vollendeten Bruches. Dem Wortlaut wird vielmehr genügend Rechnung getragen, wenn man nur das Eintreten einer gewissen gegenseitigen Spannung, ohne ausgesprochenes Schisma, festhält (Vgl. Armellini S. 105 ff.). Damit schwindet aber von selbst die angebliche chronologische Unvereinbarkeit der Philosophumena mit dem Auftreten Novatians. Man lasse ihn dieselben im Alter geschrieben haben, nachdem er offen und unverhüllt seine schismatische Stellung eingenommen; man sehe seine Mittheilungen über Kallist als einen Bericht über Erlebnisse aus seinen Mannesjahren an, über Kämpfe, die er zudem des eigenen Interesses halber entstellt und an Wichtigkeit über Gebühr hinaufschraubt, und Alles ordnet sich in Eintracht. Nirgendwo wird man in den geschichtlichen Quellen ein Wort antreffen, welches dagegen Einsprache erhöbe, daß man als den Anstifter der gedachten Bewegungen unter Kallist den späteren Ketzer Novatian betrachte.

Die wachsenden ehrgeizigen Pläne dieses Mannes trieben ihn allerdings erst 251 bis zum Aeußersten. Aber eine solche langsame Entwickelung des traurigen Processes entspricht durchaus den Thatsachen, die über Novatian und seinen Charakter aus der Zeit vor 251 bekannt sind. Gerade er war der Mann, mit falscher

Berechnung und vielleicht auch ausdrücklichem geheuchelten Widerrufe seine Gesinnung lange zu verdecken und einen künstlichen Schein von Kirchlichkeit zu bewahren. Papst Cornelius schreibt über ihn ausdrücklich an Fabius von Antiochien (Euseb. hist. eccles. VI, 43), daß er in seiner Stellung als Priester zu Rom längst (πρόπαλαι) nach dem Stuhle Petri strebte, daß er einem Treiben voll Lüge und Trug seit langer Zeit (ἐκ πολλοῦ) ergeben war, daß man sich von ihm habe die beschworene Versicherung ertheilen lassen, er gehe nicht auf die Erlangung der päpstlichen Würde aus, daß er aber dennoch vorsorglich einen verdächtigen Anhang von sonst angesehenen Männern, Confessoren, um sich gesammelt habe. Besonders bemerkenswerth dürfte aber jene Stelle des angeführten Briefes sein, wo es heißt, Novatian, der bisher „die Freundschaft des Wolfes geheuchelt“, habe jetzt endlich die Maske abgeworfen und sei als δογματιστής, als ἐκκλησιαστικῆς ἐπιστήμης ὑπερασπιστής aufgetreten. Klingen nämlich diese letzteren Titel nicht ganz ähnlich wie die hochtrabende Bezeichnung, welche sich der Autor der Philosophumena selbst im Eingang seines Werkes beilegt und die ihn sofort als Gegenbischof erkennen läßt: ὧν (ἀποστόλων) ἡμεῖς διάδοχοι τυγχάνοντες τῆς τε αὐτῆς χάριτος μετέχοντες ἀρχιερατείας τε [καὶ διδασκαλίας καὶ φρουροὶ τῆς Ἐκκλησίας λελογισμένοι? (Prooem., Migne, Patrol. Graec. XVI, 3019).

Nicht bloß aber spricht in den Philosophumenen keine Stelle klar für ihre Abfassung unter Kallist oder gleich nach ihm, sondern es fehlt im IX. Buche auch nicht an deutlichen Aeußerungen, welche sich direct gegen diese frühe Zeit der Entstehung des Werkes anführen lassen. So wird die „Schule des Kallistus“, oder die römische Gemeinschaft, soferne sie den Lehren dieses Papstes folgt, mehrfach als eine schon lange bestehende hingestellt. Jener Papst muß also doch beim Entstehen des Werkes schon geraume Zeit gestorben gewesen sein. Es heißt z. B. IX, 12: „Diese Dinge hat der höchst wunderbare Kallistus eingeführt, dessen Schule noch mit Beibehaltung seiner Gebräuche und Traditionen fortbesteht“. Ueberdies beginnt der Verfasser c. 11 die Lebensbeschreibung des Papstes Kallist mit der bemerkenswerthen Versicherung, daß das zu Erzählende Alles noch in seine eigene Zeit hineinfalle, wobei sein Ausdruck zeigt, daß er auf längst verflossene Jahre seines

Lebens zurückblickt[1]). — Wegen dieser Gründe, sowie auf andere jedoch minder stichhaltige Erwägungen hin, hat schon der protest. Historiker Gieseler die Beschwerde ausgesprochen, daß man gemeiniglich die Abfassung der Philosophumena zu hoch hinaufrücke, während dieselben doch erst „eine geraume Zeit nach Kallistus" entstanden sein könnten[2]). Auch nach seiner Annahme war der Verfasser mit diesem Papste noch in Gemeinschaft. Gieseler meinte in dem Werke die Spuren und Rückwirkungen der novatianischen Bewegung zu erblicken, und er glaubte sogar die Conjektur wagen zu dürfen, der Verfasser sei irgend ein unbekannter novatianischer Bischof in der Nähe von Rom gewesen[3]). Da möchte doch unser Schluß geradenwegs auf Novatian wohl vorzuziehen sein.

Wir dürfen zur weiteren Entkräftung des oben mitgetheilten Haupteinwandes gegen Novatian noch auf eine chronologische Argumentation, die Armellini weiter ausgeführt hat, kurz hinweisen. Durch Combinirung von Stellen der Philosophumena (IX, 13. 17), von Eusebius und Origenes (Euseb. hist. eccl. VI, 38) und von Theodoret (haer. fab. II, 7) hat er nämlich zu beweisen gesucht, daß das in den Philosophumenen erwähnte Auftreten des elkesaitischen Ketzers Alcibiades wahrscheinlich zwischen die Jahre 246 und 249 falle, daß somit der Verfasser erst nach dieser Zeit geschrieben habe (S. 109 ff.). Wenn nun de Smedt hierüber bemerkt, dem Beweise gebreche es an jeglicher Schlußkraft, da namentlich Eusebius allzu unbestimmt rede, so erkennt dagegen Hergenröther offen an, daß der Deduction seines Gegners „wenigstens Wahrscheinlichkeit zugestanden werden muß, was dem Zweck Armellini's genügt". (Hipp. oder Novat.? S. 403).

Bei der Annahme, daß Novatian die Philosophumena (nach 251) verfaßte, bleiben wir keineswegs, wie unsere Gegner vorgeben,

---

[1]) Vor vielen Jahren schon war der Verfasser wissenschaftlich und literarisch thätig; denn er erwähnt in der Einleitung ein kurzes Buch über die Häresien, welches er vor langer Zeit (πάλαι) geschrieben habe. Vgl. unten S. 521. Wenn Novatian schon unter Kallist als Mitglied des römischen Klerus Unruhen verursachte, dann muß er bei seinem offenen Abfall ziemlich bejahrt gewesen sein.

[2]) Studien und Kritiken, Jahrg. 1853, Art.: Ueber Hippolytus, die ersten Monarchianer u. s. w. bes. S. 761.

[3]) Ebenda S. 776.

den Aufschluß schuldig, warum derselbe in seiner Bekämpfung der römischen Lehre und Praxis so ausführlich auf Kallistus zurückgriff. Es ist wahr, diese Erscheinung ist so auffällig, daß sie nothwendig einer Erklärung bedarf. Statt nämlich den Papst Cornelius zu bekämpfen, was man bei Novatian, wenn er der Verfasser ist, erwarten sollte, wendet er sich mit großer Heftigkeit gegen das Andenken des Kallist und übergeht den Cornelius sowie die vier Inhaber des apostolischen Stuhles, welche mit ihren kurzen Regierungen zwischen Beide fallen, Urbanus, Pontianus, Anterus und Fabianus, mit vollständigem Stillschweigen. Der Aufschluß hiefür liegt, wie es scheint, darin, daß Novatian durch dringende Rücksichten seiner Taktik sich bestimmt sah, mit seinen Anklagen wider die katholische Gemeinschaft bis auf das Pontificat des Kallistus zurückzugehen. Man versetze sich in die Lage des Abtrünnigen. Nach der Usurpation der Würde des römischen Bischofs konnte er natürlich die Rechtmäßigkeit seiner Succession in locum Fabiani nicht beweisen; die klarliegenden Thatsachen widersetzten sich jedem Versuch einer Bestreitung des Wahlaktes, durch welchen Cornelius erhoben war. Es ist ihm also von seinem Standpunkt nicht besonders zu verargen, daß er auch vom Vorgänger des Cornelius, ja von den vorausgegangenen Päpsten allesammt bis Kallistus Nichts wissen wollte. Unter diesem letzteren Papste hatten die großen inneren Kämpfe auf dem Felde der römischen Kirche stattgefunden, deren Andenken zur Zeit der Erhebung Novatians, wie Döllinger sagt, „sicher noch frisch und lebendig war". Diese Kämpfe nun boten seiner Agitation den bequemsten Anknüpfungspunkt. Die Haltung des Kallistus, von Novatian nach seinem Sinne entstellt und verzerrt, lieferte ihm gegenüber Unvorsichtigen und Eiferern einen Schein der Berechtigung für sein eigenes Auftreten. Er behauptete also, von diesem angeblich ketzerischen Papste angefangen sei die Reihe giltiger Träger des Primates abgebrochen; er selbst, als beständiger Hüter der Wahrheit, als ihr muthiger Vertheidiger schon in den Tagen des Kallist, müsse diese Reihe wiederum beginnen. So nimmt sich die Sache aus von Seiten der ehrgeizigen Pläne Novatians betrachtet. Betrachten wir sie aber auch vom kirchlichen Standpunkte der nach unserer Meinung ihm gehörigen Philosophumena. Der Verfasser der Philosophumena kämpft gegen Sabellius, aber er selbst huldigt dabei einer

falschen subordinatianischen Richtung. Nun wohl, wenn der Subordinatianismus, dem ja Novatian zugethan war, zur Geltung gebracht werden sollte, so mußte der Verfasser gerade gegen das Andenken des Papstes Kallist auftreten, da dieser in den trinitarischen Kämpfen seiner Zeit durch klare Darlegung der katholischen Lehre jene falsche Vermittlungstheologie so entschieden ausgeschlossen hatte. Die Philosophumena vertreten ferner eine einseitige unkatholische Strenge in der Bußdisciplin. Im Hinblick hierauf müssen wir aber wieder sagen: Der lauteste Anhänger dieser Strenge konnte, um gegen die angeblich durch zu große Milde in der Kirche eingerissene Unordnung zu protestiren, gar nichts Geschickteres wählen, als daß er das Andenken des Kallistus herabsetzte, welcher bekanntlich am meisten unter den letzten Päpsten für die Erhaltung der rechten Mitte, oder im Sinne des Gegners, für die angebliche falsche Milde sein Ansehen verwendet hatte. Gelang dem Urheber der Philosophumenen dieser doppelte Angriff gegen Kallist, so durfte er leicht hoffen sein Hauptziel erreichen zu können, dann erschien seine Partei gegenüber der „Schule des Kallist" als altehrwürdige Bewahrerin des reinen Glaubens und der unverfälschten Disciplin. Seine vermeintlichen Rechte auf den Primat waren um so mehr durch das Verdienst und das Alter seiner Opposition sanktionirt, je weniger die Umstände seiner Thronbesteigung die erforderliche Regelmäßigkeit aufwiesen. Daß es nun dem Verfasser weder an Talent noch an persönlichem Haß gegen Kallist gebrach, um seine Sache auf diesem Wege zum Gelingen zu führen, offenbart das neunte Buch der Philosophumena in ausreichendstem Maaß. Daß aber gerade dem Novatian nicht bloß dies Talent, sondern auch diese Feindschaft gegen die Person des Kallist zugeeignet werden kann, das dürfte Armellini (S. 114 ff.) in helles Licht gestellt haben.

Man beruft sich jedoch zur weiteren Bekräftigung des obigen ersten Argumentes gegen Novatian auf den Umstand, daß Papst Cornelius sowohl wie Cyprian von Carthago in ihrer Correspondenz bei Gelegenheit der Erhebung Novatians von einem Conflicte dieses Häretikers mit dem heil. Stuhle, der schon zur Zeit des Kallistus stattgefunden hätte, keine Silbe fallen lassen. Sie hätten aber davon sprechen müssen, heißt es, wenn das durch die Philosophumena bezeugte Zerwürfniß unter Kallistus wirklich durch Novatian angeregt worden wäre. — Man könnte mit Recht ent-

gegnen: Die angeführten Briefe liegen uns nicht vollständig, sondern nur theilweise, nur auszugsweise vor; jene frühere oppositionelle Stellung aber, die wir Novatian zuschreiben, läßt sich nicht bloß mit den Angaben, die gemacht werden, vereinigen, sondern sie harmonirt mit ihnen auf das Schönste. Jedoch es versichern unsere Gegner beständig selbst, daß jene Opposition (nach ihnen ein Schisma) an Zeitdauer und Umfang gar nicht erheblich gewesen sei. Warum konnte denn, wenn das wahr ist, die Thatsache in den gedachten Briefen nicht auch übergangen werden, zumal da gegen Novatian genug gravirende Vorkommnisse aus jüngerer Vergangenheit in der Correspondenz zur gegenseitigen Kenntniß zu bringen waren? —

Damit dürfen wir die Hauptschwierigkeit gegen Novatian, nämlich das Bedenken gegen die Annahme der späteren Abfassung der Philosophumena, im Wesentlichen für erledigt halten.

Zweiter Grund gegen Novatian. Dieser Häretiker ist in einer Hauptlehre mit dem Verfasser der Philosophumena im Widerspruch; denn in den Philosophumenen wird die von Ketzern gespendete Taufe als giltig betrachtet, während Novatian dieselbe bekanntermaßen für ungiltig erklärt. — Die Antworten, welche Armellini diesem Einwurfe gegenüber beibringt, wollen uns nicht recht befriedigen. Er setzt nämlich voraus, daß allerdings aus der betreffenden Stelle der Philosophumena über die Ketzertaufe sich jener Widerspruch ergebe. An sich mögen die Darlegungen, die er in Folge dessen zu Hilfe nimmt, nicht ohne Werth sein; wir dächten aber, das Vorhandensein eines Widerspruches ließe sich geradenwegs in Abrede stellen. Sehen wir, ob die Philosophumena wirklich die Giltigkeit der Ketzertaufe lehren. Die Vertheidiger ihrer Ungiltigkeit führten beständig als angeblichen Beweis im Munde, die Kirche sei nur eine, also auch die Taufe nur eine; eine andere Taufe annehmen, oder die Ketzertaufe als giltig betrachten, das hieße, das Wesen der Kirche verleugnen. Nun ist es aber genau dieser Gedanke der Befürworter der Ungiltigkeit, welchen die Philosophumena an der oft erörterten Stelle wiederzugeben scheinen. Man liest dort unter den Anklagen gegen die Kirchenregierung des Kallistus: *Ἐπὶ τούτου πρώτως τετόλμηται δεύτερον αὐτοῖς βάπτισμα.* „Unter diesem wurde zum erstenmale von ihnen (den Kallistianern) eine zweite Taufe gewagt" (IX, 12); jene andere

Taufe, erklären wir, nämlich diejenige, welche außer der wahren Kirche gespendet wurde, fand Anerkennung. Wir brauchen in der That hier nichts Anderes zu finden als eine Mittheilung, auf welche uns auch die Geschichte jener Jahre von selbst führt, daß nämlich unter Kallistus gegen die eben damals in Afrika zuerst auftretende falsche Praxis, gegen die Wiederholung der Ketzertaufe, Einsprache erhoben wurde. Dieses Verdienst zum Vorwurf umzukehren aber steht dem Wiedertäufer Novatian vortrefflich an.

Die dritte Schwierigkeit gegen Novatian, die von einiger Bedeutung scheint, beruft sich auf einen vermeintlichen Widerspruch zwischen diesem Ketzer und den Philosophumenen in Hinsicht auf die Buße der Gefallenen. Es hat nämlich ganz den Anschein, als ergäbe sich aus dem Rundschreiben des römischen Clerus über die Gefallenen, dessen Verfasser nach Cyprian unser Novatianus war, daß dieser später in strengem Rigorismus befangene Sektenstifter noch kurz vor der Wahl des Cornelius zu milderen Grundsätzen hinneigte, als jene, die der Verfasser der Philosophumena unter Callistus vertrat. — Allein für's Erste kann es bei einem Manne wie Novatian nicht allzusehr Wunder nehmen, wenn er öfter in Widerspruch mit sich selbst gekommen ist. Sodann aber dürfte auch hier der beregte Widerspruch zwischen dem Verfasser des Circulars und dem Gegner des Kallistus nicht einmal vorhanden sein; jedenfalls ist er nicht von besonderem Belange. Das scharfe Auge von Probst will im Gegentheile erkannt haben, „daß der Einfluß, den Novatian übte, sich bereits in dem Briefe, den er im Namen des römischen Clerus an Cyprian schrieb, offenbare[1])".

Hergenröther zollt trotz seiner schließlichen Entscheidung für Hippolyt der Novatianushypothese folgende Anerkennung: „Ich muß gestehen, daß diese Meinung für mich wenigstens viel Anziehendes und Gewinnendes hat. Schon 1852, als ich mich das erstemal mit unserm Buche (den Philosophumenen) beschäftigte, stieg mir der Gedanke auf, es könne sehr wohl von Novatian geschrieben sein". Und der hochgeachtete Gelehrte wiederholt am Ende seiner Gegenbemerkungen gegen die gedachte Hypothese, er würde „trotz der angeführten und vieler anderen Bedenken ent-

[1]) Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten Jahrhunderten, Tübingen 1872, S. 332 f.



schieden für Novatian stimmen" und mit den vorhandenen Schwierigkeiten sich wie immer möglich zurechtzusetzen suchen, wenn die Annahme, die in Hippolytus den Verfasser unseres Werkes erkennt, nicht immer noch „in voller Kraft" erschiene (A. a. O. S. 392. 417.) Die Beweise für diese letztere Annahme dünken ihm nämlich stringenter Natur.

Allein, sollte das Gewicht dieser Beweise nicht etwa überschätzt werden?

III. Gründe für Hippolyt. Zu Gunsten der Hippolytus-Hypothese werden überall jene beiden Beweismomente in den Vordergrund gerückt, welche sich auf die Titel zweier vom Verfasser der Philosophumena früher geschriebener und in diesem Werke von ihm selbst citirter Schriften gründen.

Erstens wird Philosoph. lib. X, c. 32 vom Verfasser als eine andere seiner Schriften angeführt *περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας*. Nun nennt Photius (biblioth. cod. 48) ein Buch *περὶ τοῦ παντός*, welches in andern Handschriften *περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας* oder *περὶ τῆς τοῦ παντὸς αἰτίας*. genannt und verschiedenen Verfassern zugeschrieben worden sei. Unter den letzteren befindet sich zwar der Name Hippolyt nicht. Photius selbst neigt sich vielmehr zu der Meinung, das Buch rühre von Cajus her. Aber das Schriftenverzeichniß auf der berühmten Hippolytus-Statue zu Rom thut dar, daß dieses in den Händen Photius' befindliche Werk eine Schrift von Hippolyt war. Denn dem Kirchenschriftsteller Hippolyt erscheint dort eine Schrift beigelegt, welche als *πρὸς Ἕλληνας καὶ πρὸς Πλάτωνα ἢ καὶ περὶ τοῦ παντός* bezeichnet wird; die von Photius mitgetheilten Notizen über den Inhalt des von ihm gelesenen Buches über das All machen aber die Identität des letzteren mit dem auf der Statue angegebenen Buche im höchsten Grade wahrscheinlich. Es handelt sich in der Argumentation der Vertreter Hippolyts weiterhin um eine Brücke zu dem in den Philosophumenen citirten Buche über das All. Man könnte schon, sagen sie, auf die Gleichheit der Titel hin behaupten, daß die Philosophumena kein anderes Buch citiren, als wiederum das von Hippolyt. Aber überdies macht Photius die willkommene Mittheilung, der Verfasser der von ihm gelesenen Schrift *περὶ τοῦ παντός* sei zugleich Verfasser des „Labyrinths", da dieser sich

selbst am Ende des Labyrinths als Verfasser auch der ersteren Schrift bekenne. Unter diesem Labyrinth ist nun (nicht irgend ein Werk von Cajus, wie Photius vermuthete, sondern) eben das 10. Buch der Philosophumena zu verstehen. Mithin wird durch Photius' Zeugniß die Identität des in den Philosophumenen citirten und vom Verfasser derselben geschriebenen Buches mit dem hippolytischen festgestellt. Verfasser der Philosophumena ist also Hippolyt.

Wir haben das Argument in seiner ganzen Schärfe vorgelegt. Um unser Urtheil offen abzugeben, so scheint ein großer Mangel an demselben unläugbar. Jene Brücke nämlich von dem durch Photius beschriebenen Buche zu dem in den Philosophumenen genannten ist und bleibt sehr gebrechlicher und zweifelhafter Natur. Es mag zugegeben werden, daß Photius wirklich die Schrift von Hippolyt über das All, die nämliche, welche auf der Statue verzeichnet ist, gelesen hat. Hiefür sprechen Indicien. Aber muß die in den Philosophumenen auftretende Schrift über das All ohne weitere Indicien deßhalb den gleichen Verfasser erhalten, weil die Titel sich gleich sind? Ich sage, weil die Titel sich gleich sind; denn eine andere Stütze kann ich nicht anerkennen. Was nämlich die als Stütze dieser Annahme gebrauchte Mittheilung des Photius über das Labyrinth oder das 10. Buch der Philosophumena betrifft, so schöpfte er, wie seine Worte selbst uns wissen lassen, seine Kenntniß nur aus einer auf Cajus und das Labyrinth verweisenden Randbemerkung des von ihm gebrauchten Exemplars der Schrift über das All. Diese Randbemerkung fußte aber ebenfalls lediglich auf der Aehnlichkeit des Titels, welcher am Ende des Labyrinths citirt werde. Wir kommen also damit um keinen Schritt weiter, als wir ohnehin schon sind. Im Gegentheil ist Photius selbst durchaus nicht gewiß, ob (der von ihm angenommene) Cajus im Labyrinth das nämliche Buch über das All meine, welches Photius gelesen, oder ein anderes. Er sagt: *Εἰ δ' ἕτερος καὶ οὐχ οὗτός ἐστιν οὔπω μοι γέγονεν εὔδηλον.*

Jedenfalls ist nicht in Abrede zu stellen, daß über das All, ein bei den damaligen Philosophen vielerörtertes Thema, recht wohl zwei Schriften mit ähnlichen Titeln haben handeln können. Mit dem Zugeständniß dieser Möglichkeit aber allein erleidet die scheinbar festgeschlossene Reihe der Glieder des angeführten Beweises eine empfindliche Bresche.

Läßt sich denn aber das in den Philosophumenen citirte Buch über das All dem Novatianus beilegen? Wir antworten, und diese Antwort gilt auch der analogen Frage über das sogleich zu besprechende andere Buch, es genüge der Novatianus-Hypothese die bloße naheliegende Möglichkeit. Sie nimmt ja nicht diese Titel zum Ausgangspunkt der Argumentation für ihre Berechtigung, sondern hat sich hier bloß gegen Einwürfe zu schützen. Daß aber jene Möglichkeit vorhanden sei, zeigt schon ein Blick auf den schriftstellerischen Charakter Novatians und auf die Titel seiner Werke.

Die zweite vom Verfasser der Philosophumena herrührende Schrift, welche derselbe gleich im Eingange citirt und die ebenfalls für die Autorschaft Hippolyts zum Beweise dienen soll, ist ein kurzes Buch über die Häresien, worin die verschiedenen häretischen Lehren bis auf jene Zeit aufgeführt und widerlegt waren. Die betreffenden Worte der Philosophumena lauten: *ὧν (αἱρετικῶν) καὶ πάλαι μετρίως τὰ δόγματα ἐξεθέμεθα . . . ἁδρομερῶς ἐλέγξαντες.* (Prooem.). Diese häresiologische Arbeit, heißt es, gehört nach den Zeugnissen von Eusebius, Hieronymus und Photius dem Hippolyt zu. Nach den beiden ersteren schrieb der angesehene Kirchenschriftsteller ein jetzt verloren gegangenes Buch adversus omnes haereses (hist. eccl. VI, 22; de vir. illustr. c. 61); Photius aber beschreibt in seiner Bibliothek (cod. 121) ein *βιβλιδάριον*, ein Werkchen kleinen Umfanges, das er Syntagma gegen 32 Häresien nennt; es ist aller Annahme nach das in den Philosophumenen citirte, und wird von Photius mit Bestimmtheit dem Schüler des heil. Irenäus, Hippolyt, beigelegt.

Es sei jedoch zunächst wiederum die Frage erlaubt, ob die bloße und dazu nur allgemein gehaltene Anführung jenes Titels bei Eusebius und Hieronymus wirklich berechtigen kann, die Identität des von diesen Beiden gemeinten mit dem in den Philosophumenen ohne genauen Titel citirten Buche aufzustellen. Was dann die Mittheilungen des Photius über das Syntagma Hippolyts betrifft, so sind dieselben so weit entfernt, für den Beweis der Abfassung der Philosophumena durch Hippolyt sich verwenden zu lassen, daß sie im Gegentheil ansehnliches Material zur Bekämpfung derselben darbieten. Wir sind hier in der günstigen Lage, uns auf einen Gewährsmann zu berufen, dem man gewiß nicht übertriebene Sucht, die großen Männer der kirchlichen Vorzeit zu

rechtfertigen, vorwerfen kann. Wir meinen den oben schon erwähnten prot. „Theologen“ kritischer Richtung Richard Adelbert Lipsius. Er unterzog in den Jahren 1865 und 1875 die Quellen der ältesten Ketzergeschichte sehr eingehendem Studium[1]). In seinen Resultaten, die bisher für die Hippolytus-Frage noch kaum benützt sind, scheint er uns in vieler Beziehung glücklich gewesen zu sein. Jedenfalls hatte er hier mehr Erfolg als in seinen Arbeiten über die „Petrussage“, wo er sein kritisches Talent an eine pure Grille verschwendete. Wir heben hervor, daß es Lipsius in jenen Forschungen gelungen ist, das von Photius beschriebene und jetzt verloren gegangene Syntagma Hippolyts als die Grundschrift zu den drei ältesten vorhandenen Ketzerverzeichnissen (Pseudo-Tertullian, Epiphanius und Philastrius) nachzuweisen, und daß er im Besonderen den Katalog Pseudo-Tertullians als jene Arbeit, die der ursprünglichen Anordnung des Syntagma am nächsten komme, hinstellt. Hiebei trat ihm aber, und das ist für unser Thema das Wichtigste, eine solche Differenz zwischen der Anordnung und Beschaffenheit des von Photius beschriebenen Syntagmas des ächten Hippolyt und den Philosophumenen des angeblichen Hippolyt entgegen, daß nach seiner Erklärung die Abfassung der Philosophumena durch diesen Schriftsteller fürderhin zweifelhaft erscheinen muß.

In der Voraussetzung der Richtigkeit der Hippolytus-Hypothese müßte offenbar große Aehnlichkeit zwischen jenen beiden Werken obwalten. Wenigstens in Bezug auf Anlage, Bezeichnung der Häresien und Ordnung derselben wäre eine gewisse Uebereinstimmung um so mehr selbstverständlich, als die Philosophumena im Proömium sagen, sie wollten die in jenem früheren Buche, also in dem vermeintlichen Syntagma, nur kurz nachgewiesenen häretischen Verirrungen zum Gegenstand ausführlicherer Erörterung machen. Wie liegt nun aber der Thatbestand? Schon allein die Notizen des Photius über das Syntagma decken uns, wenn noch nicht durchschlagende, so doch sehr bemerkenswerthe Verschiedenheiten auf. In dem Syntagma waren Photius zufolge 32 Häresien aufgeführt; den Dositheanern war der erste Platz gegeben und mit Noet und den Noetianern wurde geschlossen. In den Philosophumenen dagegen finden wir die Dositheaner weder am Anfang noch überhaupt irgendwo vor; die Noetianer bilden

---

[1]) Zur Quellenkritik des Epiphanios. Wien, 1865. Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte neu untersucht. Leipzig, 1875. — Vgl. Harnack, Zur Quellengeschichte des Gnosticismus. Leipzig, 1873.

nicht das Ende und nur 30 Häresien werden abgehandelt. Man vergleiche jedoch erst hinsichtlich der beiderseitigen Anordnung und Benennung der Häresien die Tabellen, welche Lipsius in seiner Schrift über Epiphanius aufgestellt hat (S. 6 ff. S. 35), man beachte, daß die Philosophumena u. A. die kataphrygischen Sektenhäupter Proklus und Aeschines, den Quartodecimaner Blastus und die Aloger nicht nennen oder kennen, da diese doch sämmtlich im Syntagma standen, und die gemäßigtsten Erwartungen derjenigen, welche Aehnlichkeit suchen wollen, werden sich enttäuscht sehen [1]).

Lipsius kommt zu folgendem bestimmten Schlusse: „Die Schrift Hippolyts wider die 32 Ketzereien hat jedenfalls dem Verfasser der Philosophumena nicht als Leitfaden gedient. . . . Beide stimmen in der Reihenfolge insgemein nur da überein, wo auch Irenäus mit ihnen zusammenstimmt. Nur zweimal berühren sich beide auch abgesehen von Irenäus in der Anordnung" (Epiph. S. 48) [2]).

Bei einem so bewandten Verhältniß zwischen dem sichern Hippolyt, von dem das Syntagma herrührte, und dem zweifelhaften, dem man die Philosophumena vindicirt, muß nicht bloß die Mangelhaftigkeit des zweiten Beweisgrundes, von dem wir reden, sondern auch die Unwahrscheinlichkeit der ganzen Hippolytushypothese in die Augen springen. Schon in seiner Quellenkritik des Epiphanius behandelte denn auch Lipsius diese Hypothese nicht mehr mit der sonst üblichen Anerkennung; er brauchte mit Vorliebe den Ausdruck: Philosophumena des Pseudo-Origenes. Nachdem er aber seine Resultate über das Syntagma von Harnack u. A. im Wesentlichen bestätigt sah, ging er ohne Scheu gegen die ohnehin „bisher nur wahrscheinliche" Hypothese vor und sondirte die Tragweite ihrer Argumente [3]).

[1]) Die Aloger waren im Syntagma wegen ihrer falschen Logoslehre bei Theodot von Byzanz eingereiht. Vgl. Lipsius, Quellen der ältesten Ketzergesch. S. 133. Die Ansicht von Döllinger (Hipp. u. Kall. S. 292 ff.), die Aloger seien eine montanistische Sekte, wurde schon von Hefele widerlegt (Tüb. Quartalschrift 1854, S. 356 ff.).

[2]) Neue Momente zum Beweise der angedeuteten Differenz zwischen dem hippolytischen Syntagma und den Philosophumenen lieferte in den letzten Wochen Hilgenfeld in s. Art. „Der Basilides des Hippolyt auf's Neue geprüft" (Zeitschr. für wiss. Theol. 1878, 2. Heft). Er legt dar, daß Basilides im Syntagma „als Lehrer des Dualismus und der Emanation dargestellt" sei, während derselbe in den Philosophumenen auftrete als „pantheistischer Monist und Vertreter einer Evolutionslehre". Freilich meint Hilgenfeld die Sache dadurch zu erklären, daß er sagt, „Hippolyt habe sich ein Menschenalter später eines andern [des Unrichtigen!] besonnen". Die Philosophumena müssen einmal von Hippolyt sein.

[3]) Lipsius zieht bei der betreffenden Erörterung (Die Quellen d. ält. Ketzergesch. S. 118 ff.) jene prägnante Fassung der Argumente für Hippolyt

Die ganze Annahme, daß Hippolyt die Philosophumena verfaßt habe, hängt nach der Erklärung von Lipsius (Quellen 2c. S. 123) schließlich nur an der Voraussetzung, daß die Schrift Hippolyts περὶ τοῦ παντός mit der im 10. Buch der Philosophumena erwähnten identisch sei. Eine solche Stütze jedoch scheint ihm mit Grund zu schwach, als daß man einfachhin bei der Autorschaft Hippolyts ferner beharren dürfe.

Auch wir können uns schwer von dem Vorhandensein wichtigerer Argumente überzeugen; denn den meisten Erwägungen, die man geltend gemacht hat, scheint allzu deutlich der Charakter bloßer Conjectur aufgedrückt (Unten S. 525. 527. 529). Man bewegt sich eben, wir dürfen es sagen, mit zu vieler Zuversicht in der Form eines Beweisganges, in dem es schließlich nur immer heißt: Nehmen wir einmal an, daß Hippolyt Verfasser sei, so ergeben sich überraschende Beleuchtungen für diese und für jene Thatsache, so erhält man neue Blicke auf die verschiedensten Ereignisse der Vergangenheit bis hinab auf den Anlaß und die Umstände der Errichtung der römischen Statue zu Ehren des Gegenpapstes Hippolytus. Nun wohl, diese Darlegungen treten bei Döllinger in sehr geistreichem Gewande und mit imponirender Gelehrsamkeit auf. Es ist auch einigermaßen erklärlich, daß sie in Deutschland die Meinung zu Gunsten der Hippolytus-Hypothese so sehr bestechen konnten. Aber Hergenröther hat Recht mit seinem obigen Fingerzeig auf den Grundsatz, daß das Anziehende einer Hypothese allein niemals die Entscheidung geben dürfe. (S. 518).

IV. Gründe gegen Hippolyt. Dem ersten Beweise gegen seine Autorschaft, welcher in den vorausgegangenen Bemerkungen über das hippolytische Syntagma genügend entwickelt wurde, lassen sich unschwer noch andere, zum Theile sehr gewichtige Gründe beifügen.

Als zweiten Grund kann man zuvörderst den Mangel an jeglicher Nachricht des Alterthums über die Erhebung Hippolyts als Gegenpapst bezeichnen. Es gibt keine befriedigende Antwort auf die Frage, auf welche Weise denn die Erinnerung an ein so außerordentliches Ereigniß, wie das erste Auftreten eines Gegenpapstes, derart rasch in der Geschichte habe verschwinden können,

---

in Betracht, in welcher dieselben von Volkmar (Hippolyt und die röm. Zeitgenossen, Zürich 1855) vorgelegt worden waren.

daß schon der eifrige Forscher Hieronymus, selbst zu Rom, keine Kunde mehr davon vernahm. Und doch mußte, wenn dieser Hippolyt, wie man annimmt, zu Rom bestattet und verehrt ward, seine Crypta das Gedächtniß jener Begebenheit und die Kenntniß eines so seltsamen Märtyrerlebens nur um so leichter lebendig erhalten.

Drittens. Weder Hieronymus noch Theodoret noch Eusebius konnten auch nur den Ort, wo der Kirchenschriftsteller Hippolyt gewirkt habe, angeben. Das erscheint aber bei der Voraussetzung seiner Thätigkeit in Rom ganz unerklärlich. Mithin dürfte derselbe in Rom nicht gewirkt haben. Sein Aufenthalt ist in der Tradition nicht bewahrt worden, wie man ja auch von so vielen anderen berühmten Schriftstellern der ersten Jahrhunderte die wichtigsten Lebensumstände vergessen hat.

Eine fundamentale Annahme der Vertheidiger der Hippolytus-Hypothese, sagen wir viertens, jene nämlich, daß der Bischof und Kirchenschriftsteller Hippolyt mit dem zu Rom verehrten Hippolyt identisch sei, ist aus schwerwiegenden Gründen als unhaltbar zu bezeichnen.

Es bildet sicher die Frage über diese und die anderen in der Tradition genannten Heiligen Namens Hippolyt eine der verwickeltsten Parthien der Hagiologie; jedoch scheint gerade die Auseinanderhaltung und Fixirung jener Beiden, wie sie unseres Erachtens auf Grund nicht von Legenden sondern von authentischen Dokumenten der römischen Kirche und sicheren Angaben der Ueberlieferung zu geschehen hat, den einzig zuverlässigen Ariadnefaden zu weiterer Zurechtfindung in dem Wirrnisse an die Hand zu geben. Döllinger hat diesen Faden ohne Grund und Berechtigung, nur im Interesse seiner Hypothese über die Philosophumena, zerrissen.

1. Der römische Hippolyt, so wollen wir ihn nennen, war nicht Bischof, sondern bloß Priester. So nach ausdrücklichem Zeugniß des liberianischen Papst-Katalogs (beim h. Pontian), mit welchem nach Döllingers Zugeständniß Prudentius (Peristeph. 11. v. 17 ss.) übereinstimmt. Der Kirchenschriftsteller Hippolyt dagegen erscheint, von den ältesten Nachrichten im 4. Jahrhundert angefangen, in der Ueberlieferung beständig als Bischof. — 2. Der erstere Hippolyt wurde 235 mit Papst Pontian nach der Insel Sardinien verbannt (Catal. Liber. ib.), und ein Jahrhundert später hören wir, daß sein Grab an der Via Tiburtina bei Rom Gegenstand großer Verehrung ist; er wurde dort gleich dem im Cömeterium des Kallist beigesetzten Pontian als Martyrer gefeiert und zwar auch am selben Tage mit Pontian, an den Iden des August (Depositio Mart. vom J. 354).

Wir lassen es dahingestellt, ob der gewöhnlich hieraus gezogene Schluß berechtigt ist, daß er zugleich mit Pontian auf jener Insel Martyrer geworden, und daß, als der Nachfolger dieses Papstes, Fabian, den Leib des Pontian nach Rom überbringen und im Cömeterium Kallisti bestatten ließ, (Catal. Felicianus v. J. 526), ebendamals auch der Leib des römischen Hippolyt überbracht und an der Tiburtina beigesetzt wurde. Während das Obige über diesen Hippolyt sicher bekannt ist, während er so nachweislich in der engsten Beziehung zu Rom steht, klingt von dem Bischof Hippolyt kaum etwas mehr als der Name und der hohe Ruf nach Rom hinüber. Hieronymus ist der erste lateinische Schriftsteller, der mit der Erwähnung desselben den Anfang macht. Er kannte und besuchte das Grab an der Tiburtina. Warum folgt er nicht der Versuchung, es für dasjenige des Kirchenschriftstellers zu erklären? — Wir übergehen einen 3. schon genugsam angedeuteten Unterschied zwischen den beiden Hippolyt, welcher darin liegt, daß der römische in der Tradition niemals mit dem Charakter eines Gelehrten oder Schriftstellers ausgestattet erscheint, während der andere, je weniger sonst über ihn zu vernehmen ist, um so mehr, als der Verfasser des Ostercyclus u. s. w. gerühmt wird. —

Es verdient aber 4. der Umstand näher hervorgehoben zu werden, daß Hippolyt, der Verfasser der bekannten und bei den Griechen besonders hochangesehenen Schriften, in der ganzen Ueberlieferung rein und unbescholten hinsichtlich seiner kirchlichen und dogmatischen Haltung dasteht. Ein Gleiches kann aber von dem römischen Hippolyt wahrscheinlich nicht für die ganze Zeit seines Lebens gelten. Das Andenken des letzteren erhält nämlich, wie es scheint, durch den auf ihn bezüglichen Bericht des Dichters Prudentius eine gewisse Makel, die freilich durch seinen Martertod glänzend gesühnt wurde. Daß Prudentius von unserem römischen Hippolyt spreche, geht aus seiner Anführung des Festtages und seiner Angabe über den Begräbnißort hervor. Wir sind nun weit entfernt, der poetischen Erzählung in Allem Glauben beizumessen und kennen die gegen sie erhobenen Schwierigkeiten; doch das möchte als zuverlässige römische Ueberlieferung aus ihr herausleuchten, daß der Presbyter und Martyrer, nicht zwar in der Stellung eines Sectenstifters oder gar eines Gegenpapstes gleich dem Hippolyt Döllingers, aber im Anschlusse an eine schon vorhandene antipäpstliche Strömung, eine Zeit lang schismatische Gesinnungen hatte. Prudentius sagt: Schisma Novati presbyteri (al. presbyter) attigerat. Führt diese Notiz, die nun einmal wegen des frühen Todes des römischen Hippolyt nicht auf das wirkliche Schisma Novatians nach 251 bezogen werden kann, nicht von selbst zur Vermuthung, es sei jene feindselige Bewegung gemeint, die nach unserer Annahme schon unter Kallist durch Novatian verursacht wurde? Doch in Hypothesen wollen wir uns jetzt nicht versuchen. Es genügt auf den neuen Punkt der Verschiedenheit zwischen beiden Hippolyt, welcher sich aus Prudentius ergibt, hingewiesen zu haben.

Mit der Beseitigung der ungerechtfertigten Identificirung der beiden gleichnamigen Heiligen wird der Hippolytus-Hypothese ihr erwünschtestes Substrat hinweggenommen.

Es liegt uns jedoch an dieser Stelle ob, über ein doppeltes Bedenken, welches jedem mit der Hypothese Döllingers auch nur flüchtig bekannt gewordenen Leser übrig geblieben sein wird, Rechenschaft zu geben. Zunächst, wie werden wir die höchst auffällige Erscheinung erklären, daß spätere griechische Schriftsteller, wie der Presbyter Eustratius c. 582, und nach ihm Leontius, Anastasius Sinaita, Germanus von Constantinopel, Johannes von Damascus u. A. den Bischof und Schriftsteller Hippolyt als „Bischof von Rom" bezeichnen? Haben nicht die Nachweise Döllingers Alles für sich, wenn er als Schlüssel zur Erklärung die Annahme hinstellt, daß dieser Hippolyt sich das Recht auf den päpstlichen Stuhl eine Zeitlang angemaßt habe, daß der usurpirte Titel „römischer Bischof" von ihm oder seinen Anhängern auf einzelne seiner Werke in die Ueberschrift neben den Namen des Verfassers gesetzt worden sei, und daß dann die Griechen ohne weitere Prüfung diese Würde als ächt und rechtmäßig hingenommen hätten? So würde also Hippolyt doch in Rom zu suchen sein, und zwar genau in der Stellung des schismatischen Urhebers der Philosophumena. — Wir sind um die Antwort nicht verlegen. Wir könnten es sogar unterlassen, die Mängel der Döllinger'schen Erklärung zu urgiren. Sie bestehen hauptsächlich einerseits in dem Abgange jeglichen Anhaltspunktes für die Voraussetzung, als hätten von Anfang an, seit den Zeiten des Hippolyt, Exemplare mit jenem anmaßungsvollen Titelbeisatz circulirt, andrerseits in der nunmehr noch erhöhten Schwierigkeit, das allgemeine Schweigen der Geschichte über die hippolytische Auflehnung zu erklären, da doch ohne Unterlaß die besagten Bücherüberschriften auf das Ereigniß aufmerksam machen mußten. Nur das Ausschlaggebende sei berührt, und das ist hier, daß der angeführten Erklärung eine andere Erklärung an die Seite gestellt werden kann, derselben an innerer Wahrscheinlichkeit zum mindesten ebenbürtig. Sie leitet die Entstehung des Titels episcopus Romanus aus dem Titel episcopus Portus Romani ab.

Schon frühe kam im Orient die falsche Ansicht in Umlauf, der gelehrte Kirchenschriftsteller Hippolyt sei Bischof von Portus Romanus bei Rom

gewesen. Die Quelle, aus welcher dieser Irrthum floß, wäre nach Döllinger in den unächten griechischen Akten der heiligen Chryse oder Aurea zu suchen; sehr möglich aber, daß der Irrthum sich zugleich an legendarische Elemente anlehnte, mit denen im sechsten Jahrhundert die Geschichte des römischen Hippolyt bereits umgeben war; Prudentius läßt ihn in Ostia, also in unmittelbarer Nähe von Portus, sterben. Genug, jene fingirte Würde eines episcopus. Portus Romani, die im sechsten Jahrhundert bei den Orientalen Eingang gefunden, kann recht wohl den Anlaß zu der weiteren Fiction eines episcopus Romanus dargeboten haben. Wie leicht war es bei der Unbekanntschaft des Ostens mit der kleinen und jungen Stadt Porto nicht, daß mancherorts der entscheidende Beisatz portus von Abschreibern übersehen oder freiwillig fallen gelassen wurde? Da hatte man dann sofort ohne Mühe einen „Bischof von Rom", eine Würde, die ohnehin dem gelehrten Manne und seinem großen Ansehen ganz zu entsprechen schien. Man wolle die späte Zeit des Auftretens dieses zweiten Irrthumes beachten, und man wird jedenfalls nicht einwenden, daß der erste Irrthum nicht vorher Raum zur Entwickelung finden konnte[1]).

Den angedeuteten anderen Einwand liefert die Hippolytusstatue im lateranensischen Museum zu Rom. Die Büchertitel, welche auf der Cathedra der dargestellten sitzenden Person eingemeißelt sind, und namentlich der ebenda angebrachte Ostercyclus Hippolyts machen es unzweifelhaft, daß die Statue dem Schriftsteller Hippolyt errichtet worden ist. Nun befand sich dieselbe aber, heißt es weiter, als sie 1551 ausgegraben wurde, in der Nähe der Crypta des zu

[1]) Der Verfasser der Paschalchronik, bei welchem der falsche Titel Bischof von Portus für den Kirchenschriftsteller Hippolyt zuerst vorkommt, ist an der Entstehung dieses Irrthumes wahrscheinlich unschuldig. Noch weniger läßt sich unseres Erachtens der von Döllinger als Urheber bezeichnete Apokrisiar Anastasius als derjenige hinstellen, welcher den Titel zuerst aus den Aurea-Akten hervorgeholt hätte. Die von Beiden gebrauchte Form der Anführung des Titels zeigt vielmehr, daß schon vor ihrer Zeit Handschriften hippolytischer Werke mit jener irrthümlichen Bezeichnung des Bischofsitzes versehen waren. — Bisch. v. Rom heißt Hippolyt in einem von Döllinger nicht berücksichtigten Fragmente des Apollinarius († 390). De Smedt führt es (App. p. 21) als ächtes Zeugniß auf, aber Bardenhewer (Der Commentar d. h. Hipp. zu Daniel S. 11) erhebt gegen die Aechtheit gegründete Bedenken. — Wir glauben Hrn. v. Döllinger widersprechen zu müssen, wenn er S. 55 behauptet, der Hippolyt von Portus, welcher nach den Akten der heil. Aurea dort ertränkt worden sein soll, sei „erdichtet". Zum wenigsten die Existenz dieses dritten heil. Hippolyt dürfte doch durch die Depositio Mart. (Non. Sept.) genügend constatirt sein.

Rom verehrten Martyrers Hippolyt. Mithin werden die beiden Heiligen dieses Namens dennoch identisch sein, und vermuthlich wurde die Statue, als Gegenstück zu der verehrten Petrusstatue, dem Hippolyt damals von seinen schismatischen Anhängern errichtet, als derselbe zu gleicher Zeit mit Papst Pontian nach Sardinien verwiesen wurde. Die heidnische Obrigkeit entfernte in ihren Personen die Parteiführer, welchen sie die Stiftung der entstandenen Tumulte zuschrieb. Durch die Statue wurde damals das Schisma verewigt. — Ein ganzer Wald von Hypothesen. Hier bedauern wir wirklich noch mehr als sonst, dem bescheidenen Zwecke dieses Artikels entsprechend uns so überaus kurz fassen zu müssen. Einzelne vorzulegende Fragen mögen aber vielleicht einen mehr competenten Beurtheiler zu eingehenderer Prüfung des Bodens, worauf sich jede der obigen Hypothesen erhebt, veranlassen. Uns scheint wenigstens der Boden mehr als schwankend, und manche der bezüglichen Schwierigkeiten Armellini's dürften doch noch nicht durch die gelehrten und verdienstvollen Bemerkungen Hergenröthers (Hippol. oder Novat.? S. 421 ff.) erledigt sein.

Es bleiben die Fragen: Wenn auch, was gesichert ist, die Statue dem Andenken des Schriftstellers Hippolyt gewidmet wurde, mit welchem Beweise zeigt man, daß sie von jeher in oder bei der Krypta des römischen Heiligen dieses Namens gestanden habe? Kann sie sich nicht in „einer benachbarten Kirche" (Kraus, Roma sott. S. 327), ja von Ursprung vielleicht weit fort von der Krypta, sogar in irgend einer Bibliothek oder einem griechischen Kloster, befunden haben? Was vergewissert uns überhaupt, daß das Monument von vornherein „für einen öffentlichen Gebrauch bestimmt war" (Hergenröther 323)? Doch wohl nicht der Ostercyclus, welcher trotz seiner Mängel angebracht werden konnte, nur um das hohe Verdienst, das dieser Berechnung gegenüber der jüdischen Tradition zukam, zu ehren (Vgl. De Rossi, Inscriptiones christ. urbis Romae I, p. LXXX).

Eigenthümlich ist es weiterhin, daß weder Hieronymus, dem das christliche Alterthum, noch Prudentius, dem der Ruhm der von ihm besungenen Heiligen so sehr am Herzen lag, von dieser Statue Erwähnung machen. Wie hat sie sich ihnen verborgen? Wäre es nicht möglich, daß wir in ihr eine antike Bildsäule vor uns haben, die erst lange nach Hippolyt durch Beifügung der Inschriften dem Andenken dieses Kirchenschriftstellers dedicirt wurde? Es läßt sich wenigstens nicht leugnen, „daß der echte Theil der Bildsäule durchaus an die Gestalten antiker Redner und Dichter erinnert und gar nichts specifisch-Christliches aufweist" (Kraus S. 330); einen Bischof brauchen wir keinesfalls in der Statue zu erkennen. Andrerseits steht

die unbehilfliche Anlage und Form der Einmeißelungen in grellem Gegensatz zu der künstlerischen Vollendung der Statue. Drängt sich nicht die Annahme von einer später vollzogenen Umwandelung ihrer ursprünglichen Bestimmung auf? Dürfte sie nicht, also umgewandelt, zu dem Heiligthume des römischen Martyrers in einer Zeit gebracht worden sein, wo man etwa angefangen hatte, jenen Cultusort als beiden gewidmet zu betrachten, wie man ja auch lediglich in Folge der Namensgleichheit Flavius Clemens in der Basilica des Papstes Clemens zu Rom zu verehren pflegte?*

Würden endlich Anhänger und Schüler des „Gegenbischofs" Hippolyt die Titel seiner Werke nicht vollständiger angegeben haben, als sie das durchaus lückenhafte Verzeichniß aufweist? Würden sie nicht vorab für mehr Raum zur Anbringung des ganzen Katalogs gesorgt haben? Wären die aufgenommenen Titel nicht wenigstens genauer und in richtigerer Fassung angeführt worden, als sie auf der Statue erscheinen? In der Form, wie sie jetzt dort gelesen werden, machen sie ganz den Eindruck einer Zeit lange nach Hippolyt, welcher die Ueberschriften der Bücher nicht mehr so geläufig waren, wie seinen Anhängern, und wo dieselben bereits in verschiedenen Variationen vorhanden waren.

Wie kommt es, fragen wir zum Schlusse, daß das Schriftenverzeichniß der Statue, wenn es von den Anhängern des Schismas der dargestellten Person zur Verewigung seines Episcopates gemacht ist, gerade jenes Werk nicht enthält, das die einzige Spur dieser seiner angemaßten Würde als Gegenbischof bewahrt hat, nämlich die Philosophumena? Sie sind ebenso wenig genannt wie die kleinere Schrift, welche Vorläuferin der Philosophumena war, wir meinen die in denselben citirte kurze Widerlegung der Häresien.

Da im Bisherigen der letzte der obenangeführten Gründe zu Ungunsten der Autorschaft Hippolyts gegenüber der zweifachen Einrede der Döllingerschen Hypothese genugsam gerechtfertigt ist, so darf die Reihe jener Gründe wieder aufgenommen werden. Es sind den schon bezeichneten vier noch weitere drei beizufügen.

Fünfter Grund gegen Hippolyt. Gegen die Annahme, welche den Kirchenschriftsteller Hippolyt als Verfasser der Philosophumena ansieht, spricht ziemlich stark der Umstand, daß die unzweifelhaft Hippolyt zugehörigen Schriften, im Unterschiede von den Philosophumena, die Lehre von der Trinität correct und genau zum Ausdruck kommen lassen. Das Letztere gilt namentlich von den Ausführungen Hippolyts gegen die Ketzerei des Noet (Migne, Patrol. graec. X, 803 ss.). Statt hier irgendwie dem Subordinatianismus der Philosophumena zuzuneigen, wozu dem Hippolyt Döllingers sicher Einladung genug vorgelegen hätte, „stimmt er

vielmehr", nach dem Zeugniß einer theologischen Autorität wie Cardinal Franzelin, „mit den Darlegungen des Kallistus überein, soweit sich die Ansichten des letzteren aus dem Berichte des Verleumders [d. i. des Verfassers der Philosophumena] erkennen lassen" [1]).

Sechstens. Ohne über die Grenzen der Pietät des Historikers gegen das Andenken des heiligen Kirchenschriftstellers streiten zu wollen, müssen wir dennoch von den älteren christlichen Jahrhunderten sagen: Schwerlich hätten sie dem Hippolyt ihre große Verehrung und Anerkennung entgegengebracht, wenigstens hätten sie ihn nicht durch den Mund von Eusebius, Hieronymus, Prosper, Theodoret u. A. mit Vorliebe als kirchlichen Lehrer ausgezeichnet, durch welchen nach Georgius Syncellus „das Erdreich der Kirche mit den lebendigen Wassern göttlicher Aussprüche getränkt" worden, wenn ihm eine Auflehnung gegen Kirche und Papst und ein sectirerischer Geist des Irrthums, so gehässig und anmaßend, wie sie sich in den Philosophumenen breit machen, zur Last zu legen wäre. Es darf hier nicht übersehen werden, daß es die erste Erhebung eines Gegenpapstes ist, die sich an seinen Namen knüpfen würde. Dieser Umstand, zum allermindesten doch in Rom von der Generation nach Hippolyt gewußt und gewürdigt, hätte gewiß bewirkt, daß die (des nachfolgenden Martyriums halber erlaubte) Verehrung in den bescheidensten Grenzen geblieben, oder was wahrscheinlicher ist, einer gewissen Scheu und erklärlichen Empfindlichkeit gänzlich gewichen wäre. Gerade an dem Orte und in der Zeit, wo die Verehrung hätte entstehen und die erste Verbreitung nehmen sollen, scheint sie allzu schwer annehmbar. Wer kennt nicht das ungemein zarte Gefühl der römischen Christen jener Jahre für die kirchliche Einheit? Aber gesetzt auch, diesem Hippolyt hätte die öffentliche und hochachtungsvolle Verehrung gegolten, die sich überallhin verbreitete, so müßte man mit allem Rechte erwarten, daß dabei auch seine heroische Umkehr nach dem tiefen Falle hervorgehoben worden wäre. Hievon jedoch kein Wort. Es würde jedenfalls auch sein beschämendes Beispiel von den Kirchenvätern den Schismatikern und Häretikern zur Nachahmung vorgehalten worden sein; insbe-

[1]) Universim eadem est explicatio Hippolyti ac Callisti, quantum hujus sententia ex relatione calumniatoris colligi potest. Card. Franzelin, Tract. de Deo trino, Romae 1869, Thes. X. p. 147. nr. 2.

sondere gegen Novatian und seine Secte hätte die Berufung auf Hippolyt den katholischen Schriftstellern die besten Dienste geleistet. Aber auch hievon wieder kein Wort. Die öffentliche Verehrung huldigte offenbar einem Manne, der eine ganz andere Vergangenheit besaß [1]).

Endlich ist siebentens die Behauptung doch wohl nicht zu gewagt, daß die Philosophumena im Alterthume mehr bekannt geworden wären, hätten sie eine literarische Größe wie Hippolyt zum Verfasser gehabt. Selbst wenn ursprünglich anonym herausgegeben würden sie in diesem Falle den Verfasser schnell verrathen, die größte Aufmerksamkeit auf sich gelenkt und (abgesehen von dem Uncorrecten) den späteren katholischen Schriftstellern zu einer Fundgrube von literarischem Material gedient haben. Allein dem gegenüber ist es Thatsache, daß das Werk so gut wie verschollen ist. Nicht einmal dem heil. Epiphanius lag es vor, als derselbe unter Benützung der erreichbaren älteren Quellen über Ketzergeschichte sein Panarion zusammenstellte.

Wir sind mit unserer kurzen Uebersicht zu Ende. Es sollte, wie oben gesagt, nur dargethan werden, daß man ein Unrecht gegen das hochverehrte Andenken des heil. Hippolyt begeht, wenn man mit der zur Sitte gewordenen Zuversichtlichkeit fortfährt, ihm die Autorschaft der Philosophumena zuzuschreiben. Als Autor müssen wir unter den bekannten geistig hervorragenden Schriftstellern der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts einen Mann suchen, welcher vor Allem 1. Vertreter einer unkatholischen Anschauung über die Trinität, 2. Befürworter der falschen novatianischen Strenge in der Disciplin, und 3. Gegenbischof in der Kirche von Rom war. Da kömmt uns nun Novatian gleichsam von selbst entgegen. Er weist nicht bloß jene drei Hauptkennzeichen der Urheberschaft, sondern zugleich mancherlei andere Indicien derselben auf. Für die Annahme Hippolyts als Verfassers aber, für welche um so stärkere

---

[1]) Cardinal Franzelin fährt an der nämlichen Stelle fort: Satis sit hic monuisse, acerrimum istum adversarium SS. Pontificum et principem sectae schismaticae vel etiam haereticae contra Ecclesiam Romanam non posse a nobis admitti S. Hippolytum, virum in traditione ejusdem Romanae Ecclesiae pia veneratione et summis laudibus celebratum.

Beweismomente erforderlich wären, je weiter dessen reiner Name bisher von Schisma und Häresie entfernt war, treten nach unserm Dafürhalten keine zuverlässigen Argumente, sondern fast nur Conjecturen und geistreiche Combinationen in das Feld.

Mag aber die Sache immerhin noch nicht zur vollen Spruchreife gediehen sein, so glauben wir doch, daß kein zum Urtheil Berufener sich der Ueberzeugung entschlagen kann, welche Lipsius mit den Worten ausspricht: „Wir sind in mehr als einer Beziehung genöthigt, die bereits vielfach für endgiltig gelöst betrachtete Frage nach dem Verfasser der Philosophumena noch einmal einer Revision zu unterziehen“ [1]).

---

[1]) Zur Quellenkritik des Epiphanios S. 26, Note 3.

Zur Frage über das Moral-System.

Der Vernunftbeweis für die Wahrheit und Alleinberechtigung des tutioristischen und des probabilistischen Princips in ihrer Sphäre.

Von Subregens Dr. **Ludwigs.**



II.

10. Zur neuesten Controverse unter den Probabilisten. Im Hinblick auf die in der probabilistischen Streitfrage von jeher herrschende und mit ihrer Wiederaufnahme in jüngster Zeit bezüglich einzelner Punkte noch immer nicht ganz gehobene Verwirrung, sei hier vor Allem unsere Stellung zu der Controverse und die bei dem folgenden Klarstellungsversuche des probabilistischen Princips uns ausschließlich leitende Absicht mit ein paar Worten im Allgemeinen gekennzeichnet. Die rein theologische Seite der Sache berühren wir geflissentlich nicht, da es sich in dieser Abhandlung lediglich um den Vernunftbeweis für die Berechtigung des probabilistischen Gedankens handelt. Aber auch in dieser Richtung soll die Darstellung der Uebersichtlichkeit halber sich auf den Hauptbeweis beschränken. Man hat, scheint uns, nur zu oft schon die immerhin nicht zu verachtenden accessorischen Argumente in so großer Anzahl herbeigeholt und dann in behaglicher Breite erörtert, daß Einem Angesichts dessen das Prophetenwort in Erinnerung kommen könnte: Multiplicasti gentem et non magnificasti laetitiam. Denn es geschah nicht selten auf Kosten des entweder sehr stiefmütterlich behandelten, oder auch wohl ganz vergangenen Hauptbeweises. Und doch kann gewiß wie in andern Fragen so auch in der vorwürfigen die Wahrheit in ihrem vollen

und wirkliche Evidenz erzeugenden Lichte nur dadurch zur Anschauung gebracht werden, daß man in der Argumentation, nach dem Vorgange des hl. Alphonsus, dem Hauptbeweise jene hervorragende und dominirende Stelle unverkümmert einräumt, welche ihm gebührt. Weit entfernt, etwas von ihrer Bedeutung einzubüßen, gewinnen dadurch im realen Zusammenhalte mit ihm die Nebenbeweise erst festen Boden und Vollgewicht. Was aber die Hauptsache ist: Nur so zeigt sich die Grundidee des probabilistischen Systems selbst in ihrer jedes Bedenken ausschließenden Gewißheit, weil in innerm, unmittelbarem und nothwendigem Zusammenhange mit sittlichen Grundwahrheiten stehend, welche bloß der Skepticismus in Abrede oder Zweifel stellen kann. Sie erscheint dann als das, was sie in Wahrheit ist: eine logisch unabweisbare Folgerung aus unbestrittenen und unbestreitbaren ethischen Prämissen.

Wie auf Herbeiziehung der Nebenargumente, verzichten wir ferner auf jede demonstratio ad hominem, so verlockend auch manche Vorgänge aus neuerer Zeit nach dieser Richtung hin sein mögen. Denn einerseits scheint uns die demonstratio ad veritatem so überzeugend, daß man jener andern füglich und sogar mit Vortheil sich entschlagen kann; andererseits liegt jedes polemische Interesse unserer Absicht schlechterdings fern. Letzteres um so mehr, als wir z. B. in Betreff der zwischen dem Commentator des Compendiums von Gury und den Verfassern der Vindiciae Alphonsianae geführten Controverse der festen Ueberzeugung sind: Wenn auch in der Hitze des Gefechtes auf der einen Seite gebotene Rücksichten nicht immer nach Gebühr beachtet, und auf der andern in der Wahl der Mittel zur Vertheidigung einer vermeintlich guten Sache hie und da Mißgriffe gemacht worden sind, so hieße es doch der Wahrheit die Ehre versagen, wollte man hüben oder drüben die gute Absicht in der Hauptsache und den Aufwand einer großen moral-theologischen Erudition in Abrede stellen. Um aber das Gefecht zum Stehen und die Sache zum Austrag zu bringen, reichen diese beiden Mittel, so schätzenswerth sie sind, nun einmal nicht aus. Die endgiltige Lösung der Frage, die Hebung aller Mißverständnisse und aller Weiterungen, welche, wie gewöhnlich, auch hier an diese sich geknüpft, hängt vielmehr unseres Erachtens vor Allem von zwei andern Dingen ab. Das erste ist die schuldige Würdigung und eingehende Wägung jener **ethischen** Sätze, als

deren nothwendiges Corollarium der probabilistische Gedanke sich zunächst und wesentlich darstellt, möge er nun in dieser oder jener Formulirung zum Ausdrucke gelangen. Das zweite ist die rückhaltlose Acceptirung und consequente Festhaltung jener logischen Wahrheiten, welche die Grenzen seiner Herrschaftsbefugniß so scharf markiren, als dies im Bereiche der moralischen Ordnung überhaupt nur gewünscht werden kann. Die erstere Erwägung stellt die Berechtigung, die zweite die viel ventilirte Frage über die innere Kraft und die logische Tragweite des probabilistischen Princips außer allen Zweifel. Aus der Zusammenfassung beider Erwägungen aber erwächst gleichsam von selbst das, was soeben als Hauptbeweis für das ganze System bezeichnet wurde, und was von dessen namhaftesten Vorkämpfern auch stets als solcher betrachtet worden ist.

Es sind demnach nicht etwa neue, außerordentliche oder hohe Spekulationen, von welchen die definitive Klarstellung der Frage zu erwarten steht, sondern Gedanken, deren ganze Größe darin liegt, daß sie unläugbar wahr sind, und die so wenig den Anspruch erheben können etwas Neues zu sein, daß z. B. der hl. Kirchenlehrer Alphonsus ihre grundlegende und Ausschlag gebende Bedeutung für die Lösung des probabilistischen Problems vollauf erkannt und gewürdiget hat. Zählt es ja unzweifelhaft gerade zu den glänzendsten Verdiensten dieses Heiligen, jene einfachen Sätze der Ethik und Logik aus der Lehre des Engels der Schule herausgehoben, entwickelt und auf unsere Frage angewendet zu haben, indem er dieselben zugleich durch Zuziehung von Aeußerungen desselben hl. Thomas bei Besprechung verwandter Fragen erweiterte und in einer den Bedürfnissen seiner Zeit entsprechenden Weise spekulativ erörterte, sie mit Hilfe der ihm selbst zu Gebote stehenden erstaunlichen Kenntnisse der positiven Moraltheologie als doctrina tradita erwies, und dieselben endlich auf die Gefahr der Verunglimpfung hin gegen die Ausschreitungen und Verzerrungen des Rigorismus wie des Laxismus siegreich vertheidigte.

Damit ist aber nicht gesagt, daß die Darstellung des probabilistischen Systems, wie Alphonsus in seinen verschiedenen Werken sie vorträgt, nach allen Seiten hin vollkommen, gewissermaßen unübertrefflich, und bloße Reproduktion des von ihm Gegebenen somit für alle Zukunft die Aufgabe der theologischen Wissenschaft

sei. Gegen solche Zumuthung würde Niemand sich entschiedener verwahren als der Heilige selbst. Kann ja auch gewiß kein Kenner seiner zahlreichen Abhandlungen über unsern Gegenstand in Abrede stellen, daß es in denselben noch gar Manches zu vervollkommnen, zu verbessern, zu ordnen, auszugleichen und vielleicht auch zu berichtigen gibt, daß manche Punkte in seiner Darstellung einer tieferen spekulativen Begründung und Beleuchtung sehr wohl fähig, andere Gedanken consequenterer Durchführung oder präciserer Fassung und schärferer Formulirung bedürftig sind. Wie könnte es auch anders sein, da ja seine einschlägigen Schriften meistens aus besondern äußern Anlässen und fast ausschließlich im polemisch-apologetischen Interesse verfaßt, durch die Wahrung dieses Interesse naturgemäß in ihrer ganzen Anlage wie auch im Einzelnen sehr stark beeinflußt sind?

Mit obiger Behauptung ist daher weder der Würde des Kirchenlehrers noch den Verdiensten des Gelehrten und Heiligen im Mindesten zu nahe getreten, sondern lediglich der Wahrheit Zeugniß gegeben. Auch Augustinus würde wohl, wenn er im sechzehnten oder achtzehnten Jahrhundert die kirchliche Lehre über das Verhältniß von Gnade und Freiheit darzustellen und zu vertheidigen gehabt hätte, manchen seiner Gedanken modificirt und manchen Ausdruck ermäßigt oder gar nicht gebraucht haben, der sich in seinen Schriften findet. Darum bleibt er aber doch der doctor gratiae und der Größte unter den Kirchenvätern. Und der hl. Thomas ist und bleibt der doctor angelicus und der größte Theologe der mittleren Zeit, wenn er auch ohne Zweifel den einen oder andern von ihm vertretenen Satz heute nicht mehr aufstellen und rücksichtlich anderer Lehrpunkte Ausdrücke wählen würde, die es unmöglich machten, daß z. B. die Vertheidiger der heterogensten Systeme sich für ihre Ansicht zugleich auf ihn als Auktorität berufen zu dürfen glauben. Die Kirchenlehrer sind eben auch Menschen, und Niemand ist gut als Gott allein.

Was aber die Verdienste des hl. Alphonsus betrifft, so gilt auch für ihre Schätzung das Ne quid nimis. Denn es heißt nun einmal der guten Sache, wenn auch in bester Absicht, einen schlechten Dienst erweisen, wenn man übertreibt. Gerade im vorliegenden Falle sind aber nach Ausweis der Geschichte und Literärgeschichte die wirklichen Verdienste so gewaltig groß, daß es einer

Steigerung oder vielmehr Verbrämung und Verballhornung derselben durch Zuschlag von erdichteten wahrlich nicht bedarf. Wie seine Moral-Werke überhaupt, so sind und bleiben auch seine Abhandlungen über den Probabilismus in ihrem Einflusse auf den Fortschritt und die Entwickelung der kirchlichen Wissenschaft und in ihren gottgesegneten Wirkungen für die Gestaltung des gesammten christlich-kirchlichen Lebens im vollsten Sinne des Wortes Epoche machend. Unverkennbar ausgerüstet mit ganz außerordentlichen Mitteln menschlichen Wissens und Könnens, und zugleich mit Erleuchtung, Kraft und Sendung von Oben, ein wahrhaftiger sacerdos magnus, qui in vita sua suffulsit domum et in diebus suis corroboravit templum[1]), hat Alphonsus durch seine Werke so zu sagen mit einem Schlage eine ganze Periode der Moraltheologie zum Abschluß gebracht. Er hat überdies durch Schaffung einer festen, sichern Grundlage für den weitern Auf- und Ausbau dieser Wissenschaft ihrer Zukunft neue, weitausgedehnte Gesichtskreise eröffnet. Er hat endlich in seinen Schriften über das Moral-System einer der schwierigsten, intrikatesten und praktisch folgenreichsten Controversen, welche jemals die theologische Welt in Bewegung gesetzt haben, mit starker Hand die entscheidende Wendung gegeben, ja man kann sagen in allen wesentlichen Punkten definitiv ein Ziel gesetzt. Und zwar ist das durch Gottes gnädige Fügung in dem Augenblicke geschehen, wo jene Streitfrage, welche Jahrhunderte lang die Schulen beschäftigt und aufgeregt hatte, und nach menschlichem Ermessen dieselben durch eine fernere Reihe von Jahrhunderten ohne zufriedenstellendes Ergebniß beschäftigt und aufgeregt haben würde, in Theorie und Praxis einen Zustand der Verwirrung und Verirrung erzeugt hatte, welcher das ganze kirchliche Leben mit allen Gefahren des Rigorismus und Laxismus zugleich auf das Ernstlichste bedrohte. Niemand hat das richtiger erkannt und feierlicher vor aller Welt anerkannt als die Kirche Gottes selbst, indem sie sich gleichsam beeilte, den Mann nicht nur zu den Ehren der Heiligen, sondern auch zu der Würde und dem Ansehen eines doctor Ecclesiae zu erheben, den ihr in den letzten Tagen jener Geist erweckt hatte, welcher in guten und in schlimmen

[1]) Mit diesen Worten der hl. Schrift feiert die Kirche selbst in der Communio der Messe des Heiligen sein glorreiches Andenken.

Stunden schützend und schirmend mit ihr durch die Zeiten geht, und der bei Auswahl der Werkzeuge für die Durchführung seiner ewigen Plane nicht nach dem langweiligen Calkul menschlicher Berechnung, sondern so zu Werke geht, wie es Ihm gefällig ist.

Uebrigens kann aber auch ein Blick in die Zeit vor Alphonsus in Betreff seiner Verdienste um die Lösung unserer Frage gar keinen Zweifel lassen. Wohl heißt es zu viel behaupten, wenn man ihn als den Urheber eines neuen Systems in dem Sinne hinstellt, als wären vorher von Andern nicht auch jene Wahrheiten, und zwar alle, erkannt und mit mehr oder weniger Geschick zur Lösung des Problems verwerthet worden, welche von seiner Hand zu einem geschlossenen, systematischen Ganzen vereinigt wurden. Aber ebenso gewiß ist es sein Verdienst, das Wahre und Brauchbare, das sich in den Werken so vieler Schriftsteller zerstreut vorfand, gesammelt, selbständig verarbeitet und vertieft, das Minderwerthige oder geradezu Unbrauchbare und Irrige aber ausgeschieden, und damit volle Wahrheit und Klarheit in die ganze Frage gebracht zu haben. Man denke nur zurück an die Einseitigkeit und Inkonsequenz, an die Verworrenheit und Geschmacklosigkeit, an das bunte Gemisch von Mißverständnissen, von wahren, halbwahren und zum Theil auch ganz falschen Behauptungen, an die lange Reihe von mißglückten Bemühungen und gescheiterten Versuchen, Licht und Ordnung in dieses Chaos zu bringen, kurz an die allseitige Unklarheit und Mangelhaftigkeit, welche den früher in den Schulen gepflogenen Diskussionen über den Probabilismus ihr eigenthümliches Gepräge geben, und wovon auch die Werke großer Theologen nicht ganz freizusprechen sind! Man vergegenwärtige sich, wie ferner in Folge dessen das Schisma und die Häresie, die offenen und verkappten Feinde der Kirche alle Mittel in Bewegung setzten, um unter solchen Verhältnissen im Trüben zu fischen, und aus diesen Zuständen bald so bald anders für ihre Zwecke Capital zu schlagen! Man erinnere sich endlich der bittern Klagen und nur zu begründeten schwarzen Befürchtungen für die Zukunft, welche in den Schriften ernster, kirchlich gesinnter Geister aus jener Zeit ihren Wiederhall gefunden haben, wenn man sich einen annähernd richtigen Begriff von den unsterblichen Verdiensten unseres Heiligen um die Lösung jener Cardinalfrage der Moraltheologie bilden, wenn man die damals klaffende Lücke auf Seiten

der kirchlichen Streitmacht messen will, und die ganze Größe des Mannes, den Gott in eilfter Stunde erweckte, um sie glänzend auszufüllen.

Ein Blick auf die Zeit nach Alphonsus aber zwingt zu dem Geständniß, daß seine Schriften über unsere Frage wenn auch nicht unübertrefflich, doch jedenfalls bis zur Stunde im Großen und Ganzen unübertroffeu sind. So viel auch seitdem, und zwar meist aus Anregung und mit Verwerthung des von ihm Geleisteten über den Gegenstand geschrieben worden, und so schätzenswerth die Verdienste Anderer um die Aufhellung einzelner einschlägiger Punkte sein mögen, — wer sich allseitige Orientirung und gründliche Belehrung über das sogenannte Moral-System verschaffen will, muß auch heute noch zu seinen Werken greifen. Und wie es ist, so wird's nach menschlicher Voraussicht auch noch lange bleiben. Auch künftighin werden alle Bemühungen zur vollkommeneren Klarstellung der innern Berechtigung des probabilistischen Systems nicht nur an die Leistungen des hl. Alphonsus als Ausgangspunkt und Grundlage anknüpfen müssen, sondern es werden auch alle wirklichen Fortschritte der ethischen Wissenschaft in dieser Richtung im Wesentlichen nur Darstellung des von ihm Gebotenen und Entwickelung der von ihm fixirten Grundgedanken, mithin naturgemäße Fortbewegung auf den von ihm ein für alle Mal eingeschlagenen, geebneten und theilweise auch geschaffenen Bahnen sein. Der nachfolgende Versuch will wenigstens nichts Anderes. Selbst da, wo wir in einzelnen Punkten von der zustehenden Befugniß Gebrauch machen, bei aller Pietät für den Heiligen und Kirchenlehrer eine von der seinigen verschiedene Ansicht zu vertreten, geschieht dies in der Ueberzeugung, daß wir auch in diesen Fällen Meinungen das Wort reden, für deren Berechtigung man sich indirekt dennoch mit Fug und Recht auf das Ansehen des Heiligen selbst berufen kann. Denn es handelt sich in diesen Fällen unseres Dafürhaltens lediglich um logisch nothwendige Folgerungen aus solchen Principien, welchen er selbst gelegentlich beigepflichtet und insbesondere die ihnen gebührende Stelle in seinem Moral-Systeme angewiesen hat.

11. Das Gebiet des probabilistischen Princips und seine Grenzen. Volle Klarheit über die Grundidee des probabilistischen Systemes ist in letzter Instanz bedingt durch klare Einsicht in das wechselseitige Verhältniß von Freiheit und Gesetz.

Das ist eine Wahrheit, welche im Gegensatze zu frühern Zeiten heute von beachtenswerther Seite nicht mehr bestritten ist. Sie ist aber auch in der Natur der Sache sowohl als geschichtlich tief begründet.

Die Freiheit, als die allgemeine subjektive Grundbedingung alles Ethischen, kommt bei jeder Zweifelsfrage über die sittliche Währung eines Aktes selbstverständlich in Betracht. Daß aber um zu einer gerechten Würdigung des probabilistischen Princips zu gelangen, diese Freiheit in ihrer Beziehung zur objektiven Norm des Ethos, dem Willen Gottes, speciell und ausschließlich in so ferne in's Auge gefaßt sein will, als der göttliche Wille in Form des eigentlichen Gesetzes, also bindend und verpflichtend an sie herantritt, das hat seinen Grund in der specifischen Natur jener Fragen, welche der Probabilismus zu lösen sucht. Er will ja (und kann auch, wie wir früher sahen) nur für die Zweifelsfälle in Fragen de solo licito vel illicito Klarheit geben und praktische Gewißheit schaffen, für diese aber auch insgesammt und mit dem Anspruche, ein Princip aufzustellen, das in diesem Bereiche die Alleinherrschaft behaupten und keine Ausnahme dulden darf. Wie das tutioristische hat eben auch das probabilistische Princip seine nach Außen streng abgeschlossene Sphäre. Ueber dieselbe hinausgreifen wäre seinerseits Eingriff in fremdes Recht; aber bei Beurtheilung seiner eigenen Berechtigung diese Grenzen, innerhalb deren es sich behaupten möchte, übersehen oder ignoriren hieße ebenso gewiß, ihm selber Unrecht thun. Thatsächlich hat man denn auch nach dem Zeugniß der Literärgeschichte diese durch die Natur der Sache seiner Herrschaft gezogenen Grenzen zu Zeiten nach dieser doppelten Richtung hin übersehen oder verkannt.

Uebersehen und überschritten wurden sie von manchen Probabilisten, und der Grund, warum dies so gekommen, ist unschwer zu erkennen. Durch das Gewicht einer unvordenklichen Tradition, durch den gesunden Sinn und den Hinblick auf die baare Unmöglichkeit, im praktischen Leben ohne dasselbe durchzukommen, mehr durchdrungen von der Berechtigung ihres Princips als durch reflexes Denken und förmlichen Beweis von dessen Wahrheit schulgerecht überzeugt, verfielen diese bei seiner Anwendung in ganz denselben Fehler, den die Tutioristen nach der andern Seite hin sich hatten zu Schulden kommen lassen. Sie glaubten mit Hilfe

der probabilistischen Formel auch in solchen Zweifelsfällen zu Gunsten der Nicht-Verpflichtung entscheiden zu dürfen, in welchen es sich nicht lediglich um Fragen der Pflicht und somit in letzter Instanz um das Verhältniß von Gesetz und Freiheit handelt, sondern umgekehrt um das Verhältniß von Mittel und Zweck und eine mit diesem gegebene necessitas medii et praecepti certi, welche nach dem früher Gesagten in allen Fällen eines begründeten Zweifels die praktische Lösung durch den tutioristischen Gedanken unabweisbar fordert. So artete unter diesen Händen der Probabilismus in Laxismus aus, und die Reaktion der kirchlichen Auktorität gegen diese antinomistischen Tendenzen ward zur Nothwendigkeit. In der That ist die große Mehrzahl aller Censuren, durch welche die Thesen einzelner Probabilisten nach und nach betroffen wurden, gegen Ausschreitungen dieser Art gerichtet.

Das Vorgehen des hl. Stuhles aber hatte, wie gewöhnlich, ein Doppeltes zur Folge. Auf der einen Seite machte sich, nicht selten auch von Rücksichten ganz anderer Natur gestachelt und geschürt, eine tiefgehende Antipathie und ein oft sehr beredtes Mißtrauen gegen eine Lehre geltend, deren Vertreter zum Theil schließlich mit der Kirchenlehre in offenen Widerspruch gerathen waren. Mit den Personen kam auch die Sache bei Vielen in Verruf und Mißkredit, der Probabilismus wurde zum Sündenbock und mußte geraume Zeit hindurch, ja bis in unsere Tage herein, büßen für die Verirrungen einzelner Probabilisten. Andererseits aber hatte auch das Einschreiten der Kirche für die tiefere Auffassung und Begründung des probabilistischen Gedankens und für dessen systematische Entwickelung die segensreichsten Folgen. Der Irrthum und sein Schicksal sollte auch hier zum Hebel für die Wahrheit werden. An jene Vertreter des Probabilismus nämlich, welche zu unterscheiden wußten zwischen der Wahrheit eines in sich berechtigten Gedankens und den falschen Consequenzen, für deren Berechtigung man sich unbefugter Weise auf ihn berief, war durch die genannten Vorgänge die Aufforderung herangetreten, ihre Lehre einer gewissenhaften Revision zu unterziehen. Das geschah denn auch, und die Entscheidungen des hl. Stuhles dienten bei diesem Werke als höhere Fingerzeige zur Orientirung. Auf Grund und nach Analogie der censurirten Thesen wurde zunächst im ganzen Umkreise des Gebietes, dessen der Probabilismus sich allmälig bemächtiget hatte, Umschau

gehalten und eine lange Reihe von Sätzen, als einem andern Principe hörig, über die Peripherie des probabilistischen hinausverwiesen. Durch diesen Läuterungsproceß allein schon trat nach und nach jener Punkt der Lehre in immer helleres Licht, von dem als ihrem Schwer- und Mittelpunkte aus es mit der Zeit ein Leichtes werden mußte, überhaupt das in ihren Kreis nicht Hineingehörige als solches zu kennzeichnen und auszuscheiden. Darin lag für die Wissenschaft der hauptsächlichste und bleibender Gewinn. Allerdings hatte nebenbei jenes mehr mechanische Verfahren zunächst die von uns früher (unter Nr. 5) bereits gewürdigte Theorie „von den Ausnahmen des probabilistischen Princips“ zur Folge. Allein zur einstigen Hebung dieses Mißstandes war doch im Grunde genommen gleichfalls der rechte Weg bereits betreten. Denn mit jener Sichtung des Materiellen ging die Prüfung der innern Grundlagen der probabilistischen Doktrin Hand in Hand, und mit dieser hielt hinwieder die Klarstellung ihres Grundgedankens gleichen Schritt. Die Lehre stellte sich je länger desto mehr als ein wirkliches System heraus, welches sich nicht nur organischer Durchbildung fähig, sondern auch durch einen Centralgedanken getragen und beherrscht erwies, der in innerem, nothwendigem Zusammenhange mit unläugbaren Grundsätzen der natürlichen und der christlichen Ethik stand. Wohl waren in der Formulirung dieses Gedankens noch lange nicht Alle einig. Aber die Herrschaft des so mißverständlichen und auch mitunter wirklich mißverstandenen und mißbrauchten Grundsatzes „Qui probabiliter agit, prudenter agit“ und anderer ähnlicher Formeln war definitiv vorüber[1]).

[1]) Man würde zu weit gehen, wenn man den Grundsatz „Qui probabiliter agit, prudenter agit“ als schlechthin falsch und einer richtigen Deutung unfähig erklären, oder wenn man behaupten wollte, er sei von Allen, die sich desselben bedienten, in falscher Bedeutung gebraucht worden. Geschichtlich nachweisbar war vielmehr der richtige Gebrauch die Regel, Mißverständniß und Mißbrauch desselben nur Ausnahme. Auch der heil. Alphonsus, welcher in seinen Schriften so oft veranlaßt ist, sich über Werth und Unwerth dieses Axioms zu äußern, theilt diese Auffassung sowohl in principieller als historischer Beziehung. Kurz und bündig findet dieselbe sich ausgesprochen in seinem Systema morale N. 80 mit folgenden Worten, die als Richtschnur bei der Interpretation anderer gelegentlicher Aeußerungen des Heiligen zu dienen haben: „Jam dixi sub initio dissertationis hujus, quod tale

Es war die Zeit der eingehendern Prüfung der sogenannten „reflexen Principien“ gekommen, bis endlich der hl. Alphonsus mit dem doppelten Ansehen eines Heiligen und eines Gelehrten ersten Ranges durch sein so großartig durchgeführtes als angelegtes System und dessen gleichzeitige Anwendung auf alle einschlägige Fragen der Moraltheologie den Probabilismus in der Wissenschaft vollständig wieder zu Ehren, und allmälig in der ganzen Welt auch zu der ihm gebührenden praktischen Geltung brachte.

---

principium (Qui probabiliter agit, prudenter agit) solum et per se directe sumptum non est sufficiens ad cohonestandum usum opinionis aeque probabilis. Attamen adverto, jam plures auctores (ut supra vidimus) pro nostra sententia tutanda innixos fuisse eidem nostro principio, nempe quod lex dubia non potest obligare. Praeterea dico, quod nec etiam illi auctores solo praefato principio illo: Qui probabiliter agit etc., utebantur. Et sic rem confero: Auctores illi ex una parte jam fatebantur, quod ad licite operandum necessaria esset moralis certitudo de honestate actionis. Contra vero ipsimet auctores eadem nostra principia in suis operibus in diversis locis jam statuerunt nempe quod lex non sufficienter promulgata non obligat, et quod ubi libertas possidet, lex incerta nequit certam inducere obligationem, ex illo principio adeo ab ipsis acclamato, quod in dubio melior est conditio possidentis. Ergo si de hujusmodi principiis, loquendo de opinionum probabilium usu, expressam non faciebant mentionem, saltem ea indubitanter supponebant. Quapropter juste censendum, quod ipsi dicto illo: Qui probabiliter agit prudenter agit, potius utebantur tanquam corollario quodam sive consequentia, quae a principiis reflexis inferebatur. Tanto magis, quod haec materia opinionum probabilium tunc erat valde confusa; unde confuse de ea loquebantur, postquam antiquiores auctores confusius de illa locuti fuerant. Caeterum dictum illud: Qui probabiliter agit etc., dupliciter accipi potest: Si accipitur tanquam innixum aliis principiis reflexis, vere prudens et certum est; si vero accipitur tanquam principium directum seclusa judicii reflexione falsum est.“ Ganz ähnlich spricht sich der hl. Lehrer über eine der Mißdeutung noch mehr unterworfene Formel aus, deren sich die Probabilisten ebenfalls zu Zeiten zu bedienen pflegten, mit folgenden Worten (loc. cit. N. 69): „Alterum principium quorundam probabilistarum est hoc, quod cum utraque opinio est probabilis, homo circa opinionem tutiorem judicium suspendit et probabilitati opinionis benignae se innitens operatur.

In demselben Maße war aber auch allgemein die Ueberzeugung zur Geltung gekommen: Bei der Frage um die Berechtigung des Probabilismus handelt es sich im tiefsten Grunde um eine Frage über das Verhältniß von Gesetz und Freiheit. Denn wie ein rother Faden zieht dieser Gedanke sich durch alle Erörterungen des hl. Alphonsus über das Moral-System hindurch, und seine aus innern Gründen sowohl als aus den Traditionen der Vorzeit gerechtfertigte Anschauung über jenes Verhältniß ist ihm das feste und breite Fundament, auf welchem das ganze probabilistische System sich aufbaut.

So haben, wenn man den langen und verwickelten geschichtlichen Proceß, den die Streitfrage durchlaufen hat, in seinen Hauptwendepunkten fixirt, die Ausschreitungen der Probabilisten schließlich dazu dienen müssen, das Wahre im probabilistischen Princip klarzustellen und namentlich die äußern Grenzen seiner Herrschaft nach dieser Seite hin genau zu reguliren. Einen ähnlichen Dienst haben ihm in anderer Richtung die Angriffe und Invektiven seiner Gegner geleistet.

Manche derselben ignorirten mit Bewußtsein, Andere verkannten, wieder Andere vergaßen wenigstens bei der herben Kritik, welche sie ihm angedeihen ließen, daß der Probabilismus in seinem Princip keineswegs einen Maßstab für die Beurtheilung des Sittlichen überhaupt geben will, sondern lediglich einen solchen für die Entscheidung der Zweifelsfrage, ob gegebenen Falls seine Pflicht im strengen Sinne des Wortes vorliege oder nicht. In

---

Sed juste P. Berti tale principium reprobat; illud enim nequaquam de actionis honestate nos certos reddere valet, cum hujusmodi suspensio judicii sit mere voluntaria; unde excusare non potest, quin ignorantia sit vere vincibilis, ideoque eo modo nequit equidem dubium deponi. Quapropter concludit Berti: posito quod aliud fundamentum non adest deponendi dubium, quam illa sola opinionis benignae probabilitas, minime licebit nobis illa opinione uti. Secus vero est, scribit ipsemet Berti, casu, quo praeter illam probabilitatem opinionis aliunde se offerat alia reflexa ratio sive principium certum, quod de honestate actionis in praxi moraliter certos nos reddit: siquidem tunc nostri judicii certitudo non jam rationibus illius opinionis probabilis, sed principio reflexo certo supervenienti innititur."

Folge dessen bietet sich dem ruhigen Beobachter beim Rückblick auf den Verlauf der probabilistischen Streitigkeiten ein ganz eigenthümliches Schauspiel. Neben der sachverständigen Controverse über die beiderseits richtig aufgefaßte Frage geht fast regelmäßig der Kampf um ein geheimnißvolles Etwas einher, welches man „Probabilismus" nennt, was aber in Wirklichkeit niemals existirt hat, wenigstens von einem katholischen Theologen nie gelehrt worden ist[1]). Nicht selten wird dann obendrein auch Seitens Solcher, von denen man etwas Anderes erwarten sollte, dieses Phantom als identisch mit dem wirklichen Probabilismus gutmüthig hingenommen und sohin über diesen ein Verdikt gefällt, gegen das nichts zu erinnern sein würde, wenn es nur in der Logik kein Nego suppositum gäbe[2]).

---

[1]) Darum weist die Geschichte auch keinen Fall auf, in welchem die kirchliche Auktorität durch Censuren gegen eine derartige Lehre vorzugehen veranlaßt gewesen wäre.

[2]) Ganz richtig bemerkt Fuchs im Hinblick auf diese Klasse von Feinden des Probabilismus am Schlusse des Artikels „Probabilismus" im Kirchenlexikon von Wetzer und Welte: „Es ist freilich wohlfeiler und amüsanter, die „Provincialbriefe" in der Hand, sich sein Urtheil über den Probabilismus zurecht zu machen, als es sich aus den bestaubten Folianten, die urkundlichen Bericht über ihn enthalten, zu schöpfen. Wenn nun aber selbst Männer vom Fache (exempla sunt odiosa) sich in dieser Hinsicht als peregrini in Israel ausweisen, so werden wir es einem Hegel nicht verargen, wenn er über den Probabilismus nicht besser unterrichtet ist, als er es wirklich ist, nämlich so schlecht, als Pascal, den er allein gelesen zu haben scheint, Einen berichtet. Nach ihm ist der Probabilismus nichts anderes als das böse Gewissen selbst, sofern es sich den Schein des Guten vormacht und in dieser raffinirten Gestalt der Heuchelei sich selbst täuscht (Philosophie des Rechts, S. 205, Bd. VIII d. Gesammtw.). Natürlich schiebt er als Schüler Pascals den ganzen Probabilismus den Jesuiten in die Schuhe (vgl. Bd. I, S. 355) und verräth deutlich genug die Ansicht von einer Verschwörung derselben gegen die Reinheit der Moral: das bekannte Märchen, das der Verfasser der Provincialbriefe erdichtet und der Welt aufgebunden hat; selbst der sonst nüchterne und unbefangen urtheilende Stäudlin glaubt es (vgl. Gesch. d. christl. Moral seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften. Göttingen 1808, S. 448 ff.). Man hat von dem Jesuiten Bauny, als er seine Somme des péchés herausgegeben hatte, gesagt: Ecce qui tollit peccata mundi, und Reinhard (über

Nach dieser rein willkürlichen Auffassung, welche aber auch zur Stunde namentlich in außerkirchlichen Kreisen noch gäng und gebe ist, soll der Probabilismus nicht so fast wegen einzelner laxer Lehrsätze als vor Allem deßhalb verwerflich sein, weil er in seinem innersten Wesen nichts anderes sei, als „der Laxismus im Gegensatze zur evangelischen Moral“. An die Stelle demüthiger, christlicher Tugendübung und eines sich selbst nie genügenden, hochherzigen Strebens nach immer größerer Vollkommenheit setze er ein hoffärtiges Markten und Rechten, ein kleinliches, engherziges Abwägen der Gründe für und gegen die Erlaubtheit der einzelnen Handlungen, für das edelste und zugleich mächtigste Motiv wahrhaft christlichen Handelns, die über Gott sich selbst vergessende und für Ihn Alles hinopfernde Liebe gehe ihm Sinn und Verständniß ab, so nehme er der Seele ihre eigentliche Schwungkraft und allen Adel christlicher Gesinnung. Am Buchstaben der einzelnen Gebote haftend und deutelnd, vergifte und ertödte er den Geist, der lebendig macht. Unter seinem Einflusse müsse der großartige Organismus des christlich-sittlichen Lebens sich nothwendig in einen todten, kalten Mechanismus äußerlicher Werkheiligkeit verwandeln, welche, dem Geiste des Christenthums entgegen, statt Gott und Seinen heiligen Willen zum höchsten, maßgebenden Princip alles ethischen Thuns zu machen, die Emancipation des menschlichen

---

den Kleinigkeitsgeist in der Sittenlehre. Meißen 1801, S. 63 f.) will (wahrscheinlich weil er ihn nicht gelesen hat) von ihm wissen, daß dieser Sophist durch sein spitzfindiges Künsteln auch die schwersten Verbrechen, wo nicht in etwas Verdienstliches, doch in etwas Gleichgiltiges verwandelt habe. Diesen Vorwurf dehnt der Haß und das Vorurtheil über die ganze Jesuitenmoral aus, und man glaubt noch sehr mäßig in seinem Urtheil zu sein, wenn man den Ursprung ihrer probabilistischen Autoritätstheorie bloß der Geschmeidigkeit des Ordens und dem Bestreben, sein Ansehen und seinen Einfluß zu erweitern, zuschreibt, und nicht eine absichtliche Sittenvergiftung als bestimmenden Grund geltend macht. — Wenn Letzteres in den Entretiens Daniels die schlagendste Widerlegung gefunden hat, so versichert uns der treffliche Gonzalez, daß seine Ordensgenossen, weit entfernt durch den Probabilismus sich Credit verschaffen oder den Leidenschaften der Menschen schmeicheln zu wollen, keine andere Absicht dabei gehabt haben, als die Christen vor zwei Extremen zu verwahren, ein zu weites oder ein zu enges Gewissen zu haben.“

Willens vom göttlichen förmlich zum Princip erhebe. Genüge dem Probabilisten ja jeder Grund, wenn er nur eine gewisse Wahrscheinlichkeit habe, um sich zu Gunsten der von ihm so genannten Freiheit zu entscheiden, — einer Freiheit, welche zu der Freiheit der Kinder Gottes sich genau so verhalte wie Satz und Gegensatz.

So ungefähr lauten die immer wiederkehrenden Anklagen dieser Art. Wäre es nicht auch ein Werk der christlichen Barmherzigkeit, die Unwissenden zu belehren, und wäre die historische Wahrheit nicht ein der Vertheidigung werthes Gut, so würde diese „geistvolle“ Auffassung der ganzen Frage wohl einer ernsten Entgegnung nie gewürdigt worden sein. Denn wie die Voraussetzung, von welcher sie ausgeht, thatsächlich eine Chimäre, ist sie selbst grund- und bodenlos. Sie bekämpft ein Hirngespinnst, ereifert sich gegen ein pures Gedankending, dem sie den Namen „Probabilismus“ zu geben beliebt.

Nichtsdestoweniger haben die Probabilisten es nicht unterlassen, auch diese an und für sich gegenstandslosen, von ganz unmotivirtem Standpunkte aus gegen ihr System gerichteten Einreden in eingehender Weise zu beleuchten; und das hat in mehr als einer Beziehung sein Gutes gehabt. Es zeigte sich zunächst, daß ein großer Theil der gegen den Probabilismus geschleuderten Vorwürfe nicht diesen als solchen treffe, sondern eine Behandlungsweise der Moraltheologie, welche lange Zeit hindurch die in allen Schulen übliche und den Anhängern der verschiedensten Moralsysteme gemeinsame war. Uebrigens stellte sich aber auch heraus, daß diese Methode selbst, wenn auch in gewisser Hinsicht einseitig, unvollkommen und von Manchen in kleinlicher und geschmackloser Weise gehandhabt, doch keineswegs jene Carrikatur einer Darstellung der christlichen Sittenlehre gewesen sei, als welche man sie zu verdächtigen suchte. Wie alles Menschliche ein Kind ihrer Zeit, trug sie auch deren Gepräge. Sie war unter der Einwirkung thatsächlicher Verhältnisse entstanden und gewachsen, hat aber auch den realen Bedürfnissen, welche sie erzeugt hatten, großentheils sogar in imposanter Weise, gerecht zu werden gewußt[1]). So hat sie

[1]) Pruner charakterisirt in seinem schönen Lehrbuche der Moraltheologie (Einleit. §. 8) die hier in Rede stehende Periode der katholischen Ethik treffend als die Zeit nothwendiger Reaktion gegen die das sittliche Leben auf allen Punkten bedrohenden Lehren des Protestantismus u. Laxismus.

allerdings für systematische Darstellung der christlichen Moral im Großen und im Kleinen nichts Erhebliches geleistet, und sogar das in dieser Beziehung von der Vorzeit (der alten Scholastik) Ueberkommene unbenützt liegen lassen. Allein um jene Seite der wissenschaftlichen Aufgabe der Ethik, welche die Vertreter dieser Methode vor Allem zu pflegen durch den Gang der Dinge veranlaßt waren, insbesondere um die eigentliche Pflichtenlehre haben sie, Scholastiker und Casuisten, sich für Theorie und Praxis Verdienste erworben, welche nicht leicht überschätzt, und im Interesse der Wissenschaft nie mehr ignorirt werden können. Fragt es sich ferner, welche von den Anhängern der verschiedenen Moral-Systeme im Allgemeinen den Anspruch auf den größten Theil dieser Verdienste erheben dürfen, so kann allerdings nur Unkenntniß oder Leidenschaft den Probabilisten die Palme versagen.

Gegenüber dem weitern Vorwurfe, diese Methode beziehungsweise der sogenannte „Probabilismus" habe den reinen Geist der evangelischen Moral gefälscht, deren höchste und mächtigste Triebfeder, die Liebe verkannt und wie die andern Redensarten alle lauten, hatten die Probabilisten leichtes Spiel. Denn hier war faktische Berichtigung und Widerlegung identisch. Sie brauchten nur an eine zweifache Thatsache zu erinnern, welche Niemand läugnen kann. Für's Erste nämlich wurde nach den ehemals bei Behandlung der Theologie herrschenden Gesetzen der Arbeitstheilung Ethik und Ascetik nicht in der Weise mit einander verbunden, wie es in späterer Zeit vielfach üblich wurde. Darum wurde aber doch über der erstern die zweite nicht etwa vergessen oder auch nur vernachläßigt. Aber der lector oder magister Theologiae moralis hatte sich, wenn er von dem ihm angewiesenen Standpunkte aus einen Gegenstand erörtert hatte, einfach zu bescheiden und durfte das Weitere getrost dem magister vitae spiritualis überlassen. Man müßte aber wirklich Fremdling in Israel sein, wollte man läugnen, daß gerade die in Rede stehende Epoche der theologischen Literatur nicht nur keinen Mangel an wirklichen „Meistern des geistlichen Lebens" aufweist, sondern auch in dieser Hinsicht namentlich mit der auf sie gefolgten den Vergleich wahrlich nicht zu scheuen braucht. Zweitens aber ist es nach dem Zeugniß der Literärgeschichte ebenso feststehende Thatsache, daß die Namen nicht weniger hervorragender Scholastiker zugleich auf dem Gebiete

der Ascetik glänzen, und zwar jener einzig soliden und wahrhaft wissenschaftlichen Ascetik, welche auf tiefgründige Erkenntniß der Lehre vom Uebernatürlichen überhaupt und besonders der theologischen Tugenden basirt ist. Denn mit dieser Erkenntniß hält der Natur der Sache und der Erfahrung aller Zeiten gemäß das Steigen und Fallen der christlichen Ascetik nach ihrem innern Werthe stets die gleiche Linie. Aus dieser doppelten Thatsache erhellt, daß wenn man also wirklich bei dem Schriftsteller oder an der Stelle seiner Schriften, wo man es suchen zu sollen vermeinte, Manches von dem nicht gefunden hatte, dessen Erörterung nach heutigen Begriffen der christlichen Sittenlehre zugewiesen zu werden pflegt, man doch deßhalb noch nicht zu dem Schlusse berechtigt war, es sei von den „Probabilisten" überhaupt nicht behandelt und in Betracht gezogen, oder gar escamotirt und somit Fälschung an der christlichen Moral von ihnen begangen worden[1]).

Endlich hat aber auch — und das ist für die Frage, welche uns jetzt beschäftigt, die Hauptsache — die Würdigung und Beleuchtung der genannten Vorwürfe gegen den „Probabilismus" für die allseitige, definitive Klarstellung des Systemes selbst die ersprießlichsten Folgen gehabt. Denn um die Gehaltlosigkeit jener Declamationen darzuthun und ihnen auch den letzten Schein von Begründung zu nehmen, wurden die Vertheidiger der Wahrheit des probabilistischen Gedankens dazu gedrängt, auf die höchste Quelle aller sittlichen Verpflichtung zurückzugehen, d. h. abermals auf das Verhältniß von Freiheit und Gesetz, und in diesem Verhältnisse, wie es nach katholischem Lehrbegriffe aufzufassen ist, die höchsten Titel seiner Berechtigung zu suchen und aufzuweisen.

Nichts ist begreiflicher, als daß der Protestant, für den es zwischen Rath und Gebot, zwischen Ordnung der Pflicht und

[1]) Zu einer eingehendern Beurtheilung der Einreden dieser Art geben insbesondere die gründlichen Erörterungen Kleutgen's im letzten Bande seiner „Theologie der Vorzeit" eine Fülle von Stoff. Für unsern Zweck, das System des wirklichen Probabilismus klar zu stellen, haben hingegen selbstverständlich diese zunächst gegen die Lehrweise der Vorzeit überhaupt erhobenen, und dann erst, wie so manches Andere, von den Feinden des Probabilismus im Kampfe gegen diesen als „schätzbares Material" verwertheten Einwürfe nur nebensächliche Bedeutung.

Ordnung der Vollkommenheit einen Unterschied nicht gibt, sich von seinem Standpunkte aus zu einem Verständnisse dessen, was der Probabilismus eigentlich will, schlechterdings nicht erheben kann. Er zeichnet in seiner Sittenlehre mit Gelassenheit das Ideal des vollkommenen Christen, wie einst die alten Stoiker in ihrer Ethik den vollkommenen Weisen, jedoch mit dem Unterschiede, daß Letztern bei ihrer Eintheilung der sittlichen Handlungen[1]) in κατορθώματα und καθήκοντα oder μέσαι πράξεις doch eine dunkle Ahnung von dem vorschwebte, was einst durch Christus in volles Licht gestellt werden sollte durch die zwei Worte (Matth. XIX): „Willst du in's Leben eingehen, so halte die Gebote" und: „Wenn du vollkommen sein willst, verkaufe was du hast und gib es den Armen, und du wirst einen Schatz im Himmel haben." Wird dann der protestantische Moralist, der die in diesen Worten des Herrn liegenden theoretischen und praktischen Consequenzen von der Hand weist, vor die Frage gestellt, wo und wie das von ihm aufgestellte Ideal im Leben zur Verwirklichung gelange, so muß ihm seine Sola fides- und Gnadentheorie, wie dem Jansenisten seine Lehre, daß die Erfüllung der Gebote ein Ding der Unmöglichkeit sei, aus der Verlegenheit helfen. Ganz anders beim Katholiken[2]).

Denn allerdings ist es wahr, daß auch nach katholischem Lehrbegriff der Wille Gottes Princip und höchste Norm alles sittlichen Handelns ist, und folglich Maß gibt für die Heiligung des Menschen in allen ihren Stadien, auf allen Stufen der Pflichterfüllung und der Vollkommenheit. Und wenn man daher katholischen Theologen unter dem Namen „Probabilisten" den Vorwurf gemacht hat, sie hätten die Emancipation des menschlichen Willens

---

[1]) Vgl. darüber Geschichte der griechischen Philosophie von Dr. Schwegler, herausgegeben v. Dr. Köstlin, §. 46 f.

[2]) Man kann die innere Berechtigung der katholischen Lehre über Rath und Gebot und die wesentliche, im Leben nicht minder als in der Theorie durchgreifende Verschiedenheit der durch diese Lehre begründeten beiden Ordnungen (der Vollkommenheit und der Pflicht) in ihren Grundzügen nicht schöner zeichnen, als es der hl. Thomas mit der ihm eigenen Kürze und Klarheit, Schärfe und Tiefe nach allen Seiten hin gethan hat, wo er die Frage erörtert, ob die Aufstellung der evangelischen Räthe mit der Natur und Bestimmung des neutestamentlichen Gesetzes harmoniere. S. T. I. II. qu. 108. a. 4.

vom göttlichen zum Princip erhoben, so ist dies eben auch eine jener willkürlichen Behauptungen, für die noch niemals ein ernster Beweis versucht, geschweige denn erbracht worden ist. Allein ebenso wahr ist auch, daß nach Lehre der Kirche, derselbe göttliche Wille in wesentlich verschiedener Weise und mit ganz andern Wirkungen maßgebend ist für das, was in das Gebiet der sittlichen Pflicht einschlägt, als für das, was zur höhern Vervollkommnung und allmäligen Vollendung des christlich-sittlichen Lebens gehört[1]). Ja gerade durch diese wesentliche Verschiedenheit, mit welcher auf dem einen und dem andern Gebiete derselbe göttliche Wille sich dem menschlichen gegenüber geltend macht, ist von ihm als dem höchsten und schlechthin maßgebenden Princip im Gesammtbereiche des Sittlichen überhaupt der reale Unterschied zwischen der Ordnung der strengen Pflicht und jener der Vollkommenheit mit all' ihren weitern Abstufungen und Gliederungen grundgelegt und gegeben. Diesem durch die höchste Norm selbst geschaffenen Unterschiede aber hat nach der Anschauung des Probabilisten unsere ganze Auffassung dieser Verhältnisse, wenn sie wahr sein soll, im Großen und im Kleinen durch Unterscheidung gerecht zu werden. Er verlangt, daß diese Unterscheidung zwischen Rath und Gebot nicht nur in abstracto anerkannt und gelehrt, sondern auch in concreto mit eiserner Consequenz festgehalten, daß insbesondere auch bei Schätzung und Beurtheilung der einzelnen Handlungen, in Einklang mit den souveränen Bestimmungen des göttlichen Willens selbst, jenem durchgreifenden Unterschiede die schuldige Rechnung

[1]) Darum fügt Karl Werner (System der christlichen Ethik I. S. 412) seiner Darlegung und Vertheidigung der katholischen Lehre über Pflichtnöthigung und freie Liebe (praecepta und consilia) schließlich mit Recht die Bemerkung an: „Der eigentlichste und tiefste Grund der protestantischen Befangenheit rücksichtlich dieser katholischen Doktrin ist die Identifikation der sittlich-gesetzlichen Verpflichtung mit der göttlichen Idee als sittlichem Weltgesetze, während das Richtige doch dieß ist, daß die göttliche Idee als sittliches Weltgesetz beide Ordnungen des geistig-sittlichen Daseins, deren eine die positive, die andere die negative Beziehung des Geistes zum irdischen, die Naturbestimmtheit an sich tragenden Dasein auszudrücken hat, in sich schließe, somit die Sphäre der praecepta sowohl als der consilia von dem göttlichen Willen — dem höchsten Gesetze für alles creatürliche Dasein, gleichmäßig umfaßt ist."

getragen werde. Und das mit vollem Rechte. Denn in ihrem tiefsten Wesen sind ja das verum und das bonum eins und dasselbe, und die Sittlichkeit ist nichts anderes als die Wahrheit des Handelns. So gewiß aber in der Ordnung des Seins unsere Erkenntniß nur dann eine wahre ist, wenn wir die Dinge so denken wie sie objektiv als die Verwirklichung göttlicher Ideen (als Urbilder) von Gott selbst gesetzt sind: ebenso gewiß kann in der Ordnung des Seinsollens unsere Auffassung und Beurtheilung ethischer Verhältnisse nur dann beanspruchen die wahre zu sein, wenn dieselbe harmonirt mit dem Gedanken Gottes, mit jenen göttlichen Ideen (als Vorbilder), welche Er im Thun und Lassen des Menschen von diesem verwirklicht wissen will und mit dem Maße, in dem Er es will. Man sieht also: Weit entfernt die Emancipation des menschlichen Willens vom göttlichen zu proklamiren, dringt der Probabilismus erst recht und bis zur äußersten Consequenz darauf, daß der Wille Gottes als oberste und alleinige Richtschnur alles Ethischen festgehalten werde[1]), indem er die Verwechselung zweier von Gott selbst geschiedener Gebiete principiell bekämpft, die ἐπιταγή und die γνώμη mit Paulus strenge auseinanderhalten lehrt, und für den Fall des wirklichen Zweifels in Fragen der strengen Pflicht (des officium im engern Sinne) die Anwendung seines Princips ebenso unnachsichtlich fordert, wie er dem Princip des Tutiorismus unumwunden seine Berechtigung

---

[1]) Vor Jahren hat auch Aberle bei Besprechung des Aequiprobabilismus (Theologische Quartalschrift 33. Jahrg. S. 372) dem aus einem andern Gesichtspunkte aufgetauchten Vorwurfe, daß derselbe die Emancipation des menschlichen Willens vom göttlichen lehre, im Anschluß an eine Aeußerung des hl. Alphonsus mit den bezeichnenden Worten abgefertigt: „Es liegt dem Aequiprobabilismus nichts ferner, als das allgemeine Gesetz der Unterwerfung des menschlichen Willens unter den Willen Gottes als seines höchsten Herrn und Gesetzgebers irgendwie antasten zu wollen, im Gegentheile will er dasselbe nur in seinem ganzen Umfange festhalten, und namentlich auch da, wo vorauszusetzen ist, es sei nicht göttlicher Wille, daß ein Gebundensein durch das Gesetz eintrete. Daher hält er fest an dem Grundsatze, daß soweit Gott will, daß der menschliche Wille durch das Gesetz gebunden sei, dieser unverbrüchliche Unterwerfung zu leisten habe, daß aber, soweit Gott diese Unterwerfung nicht will, dieselbe auch nicht gefordert werden dürfe. Dieß scheint klar zu sein und keines Beweises zu bedürfen."

und Geltung da zugesteht, wo es sich um den Zweifel in Bezug auf eine blos gerathene Leistung (das officium im weitern Sinne) handelt. In letzter Instanz aber führt auch das Warum dieser Unterscheidung wieder zurück auf die für die ganze probabilistische Frage fundamentale Unterscheidung zwischen dem Verhältnisse von Mittel und Zweck und dem Verhältnisse von Freiheit und Gesetz. Denn so oft es sich nicht um Feststellung der Grenzen zwischen Gut und Böse oder zwischen schwerer und leichter Verschuldung fragt, sondern im Gebiete des Erlaubten selbst die Frage auftaucht, was unter dem an sich Guten als das relativ Bessere (bonum melius), was also als das Gott Wohlgefälligere und dem Menschen in Erreichung seines ewigen Zieles Förderlichere zu erachten sei, ist offenbar der sittlichen Beurtheilung lediglich ein Verhältniß von Mittel und Zweck unterstellt, welches als solches nur durch das tutioristische Princip an der Hand der alle Umstände des einzelnen Falles in Erwägung ziehenden virtus prudentiae eine vernünftige Würdigung finden kann. Handelt es sich hingegen gegebenen Falles um einen ernsten Zweifel darüber, ob etwas erlaubt oder unerlaubt, ob es im Gebiete des Unerlaubten schwere oder läßliche Sünde sei, so ist die endgiltige Lösung dieses Zweifels von der Frage abhängig: Was hat nach Gottes Willen bei ernstem Zweifel über die Verpflichtung vorzugehen — die Freiheit oder das Gesetz? Diese Principienfrage nun beantwortet der Probabilismus zu Gunsten der Freiheit. Mit dem Beweise für diese seine Antwort steht und fällt das ganze System. Gelingt ihm aber dieser Beweis in der That, dann ist damit zugleich der Schlüssel für die Lösung aller vorgenannten Zweifelsfragen gegeben. Denn sie alle lassen sich unter die Eine Cardinalfrage subsumiren[1]).

[1]) Es ist hier am Schlusse unserer Erörterung des eigentlichen Fragepunktes, um den sich Alles bei Würdigung des probabilistischen Systemes dreht, der Ort darauf hinzuweisen, wie glücklich die Formulirung ist, welche nachgerade ganz allgemein geworden zur Bezeichnung und allseitigen Begrenzung des Gebietes, in welchem die Probabilisten die Herrschaft ihres Princips ansprechen. Wir meinen die bekannte Formel: Die Anwendung des probabilistischen Princips ist dann aber auch nur dann am Platze, wenn es sich um eine quaestio de solo licito vel illicito oder (was genau dasselbe besagt) um die quaestio de mera

Um nun jenen Beweis zu liefern und dabei das Verfahren so klar als uns möglich zu instruiren, werden wir zuerst das Grundverhältniß von Freiheit und Gesetz, und sodann jenen psychologisch-ethischen Prozeß in's Auge fassen, den in Folge dieses Grundverhältnisses das Gesetz in jedem einzelnen Falle durchzumachen hat, um die menschliche Freiheit wirksam zu binden, d. h. das Verhältniß der sittlichen Verpflichtung in Wahrheit zu erzeugen. Bei dieser doppelten Betrachtung wird jedes Mal der probabilistische Gedanke als ein nothwendiges Corollar aus dem richtig aufgefaßten Verhältnisse von Gesetz und Freiheit sich herausstellen, mithin seine innere Wahrheit und seine Alleinberechtigung zur Herrschaft in der von ihm auch einzig prätendirten Sphäre des Ethos zur Evidenz bewiesen sein.

---

honestate actionis handelt. Nach Allem, was wir bisher gesehen, kommt nämlich durch diese Formel ein Dreifaches ganz kurz und correkt zum Ausdruck: 1) Das probabilistische Princip kann und will nicht Klarheit und Gewißheit geben über die Zweifelsfrage, „ob spekulativ wahr oder falsch", sondern „ob praktisch erlaubt oder nicht erlaubt", will also nicht entscheiden de veritate rei, sondern de honestate actionis. (Vgl. oben Nr. 1). 2) Es kann und will auch diese Entscheidung nur für den Fall geben, daß die Erlaubtheit oder honestas actionis wirklich und nicht nur scheinbar in Frage (quaestio) steht. Dieß ist aber nie der Fall, wenn tiefer betrachtet es sich entweder ausschließlich oder doch nebenbei und praktisch untrennbar mit ihr verbunden bei Vornahme oder Unterlassung einer Handlung um unzweifelhaft pflichtmäßige Erreichung eines bestimmten Zweckes fragt. (Vgl. oben Nr. 6, 7, 8). 3) Es kann und will endlich nur entscheiden de solo licito vel illicito und de mera actionis honestate, also ausschließlich über den streng pflichtmäßigen Charakter der Handlung (de praecepto), nicht aber im Gebiete des Erlaubten selbst über deren größern oder geringern Werth, de bono meliori und de meriti majoritate (de consilio). (Vgl. Nr. 11).

Geht man ferner auf den tiefsten Grund der Berechtigung dieser dreifachen Unterscheidung zurück, so stößt man, wie wir gezeigt, immer wieder auf die Fundamental-Verschiedenheit der beiden Verhältnisse von Mittel und Zweck auf der einen, Freiheit und Gesetz auf der andern Seite, welche für die von ihnen getragenen Gebiete des ethischen Lebens im Falle des Zweifels verschiedene Principien der Lösung fordern und fordern müssen.

Recensionen.

Oswald. **Die Erlösung in Christo Jesu.** 1. Band: Christologie oder Lehre von der Person des Erlösers, 334 S. 2. Band: Soteriologie oder Lehre vom Erlösungswerke, 259 S. Paderborn. Schöningh, 1878.

„Wir haben Christum Jesum gefeiert — möchte es nicht in durchaus unwürdiger Weise geschehen sein! — unsern Herrn und Heiland", schreibt der Verf. am Schlusse seines Werkes. Wir glauben ihm die Versicherung geben zu können, daß er seinen Wunsch als vollständig erfüllt betrachten darf, indem sein Werk unsern Herrn und Heiland nicht nur in nicht unwürdiger, sondern in höchst würdiger Weise feiert. Man kann es nicht aus der Hand legen, ohne zugleich belehrt und erbaut, und mit neuer Verehrung und Liebe zu der anbetungswürdigen Person Jesu Christi erfüllt zu sein. Das theologische Wissen, das dem Verf. zu Gebote steht und in seinem Werke zum Ausdrucke kömmt, ist getragen und verklärt vom Geiste echt christlichen Glaubens und begeisterter Hingebung an Christus, den Herrn; seine Arbeit ist die Arbeit eines Gelehrten, der das Dogma, welches den Gegenstand seiner Behandlung bildet, nicht nur im Wissen erfaßt, sondern auch im Glauben und in der Liebe umfaßt hat. Selbst wenn sein Werk nichts enthalten würde, das irgendwie als neu betrachtet werden dürfte, so würde dennoch dieser Vorzug allein genügen, daß es allseitige warme Begrüßung und Aufnahme erfahre. Uebrigens sind wir weit entfernt davon, das Werk auch abgesehen von dem erwähnten Vorzug nicht für eine wahre Bereicherung der theologischen Literatur zu halten.

Wir glauben vorerst bezüglich der Form der Darstellung uns dahin äußern zu können, daß sie edel und lichtvoll ist und oft als geradezu meisterhaft gelten darf. Eins nur möchten wir rügen, daß nämlich der Verf. ohne irgendwelche Nothwendigkeit entweder ungebräuchliche Worte anwendet oder gebräuchlichen Worten einen Sinn unterlegt, den sie gemeinhin nicht haben. Einige Beispiele nur werden wir anführen. Er schreibt „verabreden“ für läugnen, „zubilligen“ für zuerkennen, „Zukunft“ für Ankunft, „berufen“ für verrufen, „verumständet“ für von Umständen begleitet, „verunmöglichen“ für unmöglich machen, „lehrhafte Thätigkeit“ für Lehrthätigkeit, „Nex“ für Band oder Verbindung, „Fürsprech“ für Fürsprecher. Doch das sind Kleinigkeiten, die das Lob, welches wir der Darstellungsform im Allgemeinen spendeten, durchaus nicht schmälern.

Wir freuen uns, auch dem Inhalte des Werkes unsere volle Anerkennung zollen zu können. Auf verhältnißmäßig geringen Raum drängt der Verf. zusammen, was in der Frage vom Erlöser und von der Erlösung Bedeutung und Interesse hat. Nur ein unverdrossenes, langjähriges Studium seiner Frage, nur ein allseitiges, mühevolles Eindringen in dieselbe konnte ihn dazu befähigen. Als katholischer Theolog im wahren Sinne des Wortes behält er unverrückt die kirchliche Lehre, das katholische Denken und Fühlen, und das Ansehen der theologischen Schulen im Auge. Ferne liegt ihm jenes bedauernswerthe und doch leider nur zu oft vorkommende Verfahren, welches an die Stelle echt theologischer Argumentation geistreiche Spekulationen setzt, deren Werth häufig ein ganz und gar prekärer ist, und die ihrer Natur nach nicht dazu angethan sind katholische Ueberzeugungen hervorzurufen. Eine ausgiebigere Benützung der Tradition und präcisere Formulirung der Beweise wäre freilich wünschenswerth gewesen, besonders weil der Verf. zu dem Leserkreise, den er im Auge hat, die Studirenden zählt; allein diesem Mangel kann durch anderweitige Lehrbücher oder das lebendige Wort des Lehrers leicht abgeholfen werden. Sollen wir noch ein Wort über die dogmatisch-spekulative Seite des Werkes beifügen, so gestehen wir, daß wir davon durchschnittlich sehr befriedigt sind; ja wir tragen kein Bedenken, einige einschlagende Auseinandersetzungen wirklich ausgezeichnet zu nennen; so im ersten Bande die Abhandlung über die Bedeutung der Idee des Gott-

menschen (S. 150 ff.), und im zweiten Bande die Darstellung der Angemessenheit und Bedeutung der im Kreuztode gipfelnden heil. Passion Christi (S. 102 ff.), sowie die Darlegung der soteriologischen Bedeutung der Auferstehung Christi (S. 132 ff.).

Jedoch die rückhaltslose Anerkennung der Vorzüge des vorliegenden Werkes darf unsern Blick gegen die Mängel desselben nicht verschließen. Wir werden einige, die uns größerer Beachtung werth zu sein scheinen, namhaft machen. Vorerst berühren wir einen Mangel, der vielleicht nicht uns allein unangenehm berührt hat. So sehr es im Allgemeinen zu billigen ist, sich bei der Erklärung von Thatsachen und der Lösung scheinbarer Widersprüche nur an die gewöhnlichen Gesetze zu halten und mit steter Bezugnahme auf sie voranzugehen, so wird man doch ein solches Verhalten wohl kaum mehr für das richtige halten können, wenn es sich um Dinge handelt, die außerordentlicher Natur sind, und bei denen ein besonderes Eingreifen Gottes angenommen werden kann nnd muß. Das scheint unser Verf. in der Frage über die Vereinbarung zwischen der Verehelichung und dem Keuschheitsgelöbniß Mariens nicht hinreichend berücksichtigt zu haben. Er findet nämlich (I, 307) bei der Annahme, daß Maria zur Zeit der Verkündigung bereits Josephs Gattin gewesen sei, darin eine Schwierigkeit, daß dann vorausgesetzt werden müßte, beide haben das Gelöbniß der Enthaltsamkeit abgelegt und sich gegenseitig darüber verständigt. Diese Voraussetzung aber scheint ihm in Anbetracht der damaligen Zeit- und Sittenverhältnisse mißlich. War schon, meint er, nach der bekannten alttestamentlichen Anschauung die Virginität über den Gesichtskreis damaliger Zeit erhaben, so muß man eine Verehelichung mit förmlicher und gegenseitiger Angelobung der Enthaltsamkeit für die damalige Zeit für unerhört halten. Ja, fügen wir hinzu, für unerhört ohne Zweifel, aber nicht für unmöglich; man denke z. B. an die Essäer. Wir müssen jedoch nothgedrungen bei d i e s e r Ehe ein außerordentliches Eingreifen Gottes annehmen, dessen Zweck eine Art der Eheschließung war, die den heiligsten Absichten des Herrn entsprach. Da nun aber diesen Absichten keine andere, als eine jungfräuliche Ehe entsprach, so muß zugegeben werden, daß die Gesinnung des hl. Joseph durch ein inneres Wirken der Gnade mit der Gesinnung der hl. Jungfrau in Einklang gebracht, und seine Anschauung nicht weniger, als

die ihrige, über den Gesichtskreis der damaligen Zeit erhoben wurde. Eine ähnliche Bemerkung haben wir über die Gedanken zu machen, mit denen der Verf. die Ansicht erläutert, Maria sei zur Zeit der Verkündigung nur erst die Verlobte Josephs gewesen. Indem er auch hier bemüht ist, Alles, wie man zu sagen pflegt, auf natürlichem Wege zurechtzulegen, und nicht, was die Natur der Sache verlangt hätte, in erster Linie die außerordentliche innere und äußere Leitung Gottes in's Auge faßt, stellt er uns Maria als diejenige dar, die sich trotz ihres Gelübdes dem Willen ihrer Eltern fügte, und sich mit der Hoffnung begnügte, daß aus der wirklichen Verehelichung nichts werden, und sie im schlimmern Falle ihren Bräutigam zur Enthaltsamkeit bestimmen könne; und schließt daraus, daß die Auffassung des Keuschheitsgelübdes der hl. Jungfrau als eines bedingten wohl etwas für sich hat. Wir möchten sehr zweifeln, ob solche Erläuterungen mit der Idee der jungfräulichen Mutter, wie sie im Christen lebt, in voller Uebereinstimmung stehen.

Einen fernern Mangel sehen wir in Behauptungen und Sätzen, die ungenau oder zugleich dazu angethan sind, Mißverständnisse nicht gefahrloser Natur hervorzurufen. Was soll es, um einige Beispiele anzuführen, heißen die göttliche Natur coexistirt räumlich und zeitlich der menschlichen, wie die menschliche Natur räumlich und zeitlich der göttlichen coexistirt? Und was haben wir denn unter dem absoluten Raum zu denken, welcher der Raum der göttlichen Natur sein soll? (I, 176 f.). Und ist es nicht wenigstens ungenau, wenn von einer sich selbst setzenden Individualität die Rede ist; und jede sich selbst setzende und bethätigende, selbstbewußte Individualität Person genannt wird? (I, 99). Oder, wenn nicht nur die Gottheit Christi ein Anderes und ein Anderes seine Menschheit, sondern auch ein Anderes der Sohn Gottes, dem der Vater ewig sein Wesen mittheilt, und ein Anderes der Mensch Jesus, welcher zeitlich vom Weibe geboren wurde, genannt wird? (I, 53). Uns will es bedünken, daß man diesen letztern Satz nicht aufstellen kann, ohne den Satz in Gefahr zu bringen, daß nicht ein Anderer der Sohn Gottes ist, und ein Anderer der Mensch Jesus, weil der Sohn Gottes, dem der Vater sein Wesen mittheilt, nicht schlechthin ein Anderes sein kann, und ein Anderes der Mensch Jesus, welcher von Maria geboren wurde,

ohne daß jener nicht Mensch, und dieser nicht Gott ist. Ungenau auch ist es, wenn die „assumptio humanae naturae als actus assumentis aufgefaßt“ für eine That des dreipersönlichen Gottes erklärt wird (I, 265). Kaum möchte es doch wohl angehen, das Bewirken der Annahme, die Thätigkeit, der sie terminativ entspricht, durch actus assumentis zu geben. Noch ungenauer aber lautet der Satz: „Die Menschwerdung des Sohnes ist und bleibt auf seiner Seite lautere Aktivität“ (I, 267 Anm.), wo der Verf. das incarnatus est erklärt und somit von der Menschwerdung terminativ betrachtet redet. Das Gleiche möchten wir von dem Satze wiederholen: „Mehr als einen lebendigen Wechselverkehr zwischen Gottheit und Menschheit, allerdings eigenthümlicher Art, besagt auch die hypostatische Union nicht“ (I, 145); obwohl der Verf. weiter unten (I, 149) dem Mißverständniß, zu dem dieser Satz Anlaß bietet, vorbeugt. Ferner handelnd von dem Vergleiche, durch den im athanasianischen Symbolum die Einheit Christi erklärt wird, schreibt der Verf.: „Erläutert wird dieser Vorgang durch die Synthesis von Leib und Seele im Menschen, von welchem auch gesagt werden kann, daß sein Leib, an sich unpersönlich, im persönlichen Geiste sich personire“ (I, 52). Sollte man da nicht glaubeu, daß die Persönlichkeit des Menschen an und für sich nur der geistigen Seele eigne, der Leib aber nur an ihr Antheil habe, ohne in dieselbe hineinzutreten? Allerdings schließt der Verf. diese Auffassung an einer andern Stelle seines Buches (I, 140 f.) aus, indem er es bedenklich nennt, vom Begriffe der Persönlichkeit den menschlichen Leib auszuschließen, und des Menschen Persönlichkeit in das Band verlegt, welches Seele und Leib zur Lebenseinheit verbindet; allein dadurch hört der fragliche Satz nicht auf das zu sein, was er ist, nämlich ein höchst zweideutiger Satz. Und wiederum hören wir unsern Verf. die berühmte Formel: *Μία φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη* als eine sehr bedenkliche, ja die Unterscheidung zwischen Natur und Person vorausgesetzt als eine entschieden irrige bezeichnen (I, 107); und doch (I, 115) zeigt er, daß sie auch bei dieser Voraussetzung als richtig anerkannt werden muß. Wozu also jene Aeußerung? Doch diese Beispiele mögen genügen.

Der Verf. behandelt im ersten Theile, wo er vom Dogma der Inkarnation im Allgemeinen spricht, die Frage, ob der Sohn

Gottes auch ohne den Sündenfall im Fleische erschienen sein würde, und nunmehr nur secundär zur Erlösung des gefallenen Geschlechtes erschienen sei (S. 59). Er hält die bejahende Antwort für die angemessenere und wahrscheinlichere. Wir haben natürlich dagegen nichts einzuwenden, indem er von der Freiheit Gebrauch macht, die jeder Theolog in Fragen dieser Art besitzt. Indeß müssen wir es tadeln, daß der Verf. gerade bei dieser Frage, die er selbst eine nicht selten und ernstlich ventilirte nennt, keinen geschichtlichen Ueberblick gibt, obwohl ein solcher zur Orientirung unumgänglich nothwendig ist, und ohne denselben der Leser über den wissenschaftlichen Stand der Frage im vollen Dunkel bleibt. Und dieser Tadel ist um so gerechter, als der Verf. nicht nur die Vertreter der entgegengesetzten Ansicht gar nicht zum Worte kommen läßt, sondern auch die Erwiederungen derselben auf die Argumente, deren er sich bedient, als nicht vorhanden betrachtet.

In dem Hauptstücke „Die Menschheit Jesu Christi für sich" stellt der Verf. die Thesis auf, daß Christus als Mensch gleichen Wesens mit uns ist. Zur Erklärung fügt er hinzu, bei der Homousie der menschlichen Natur handle es sich eigentlich nur um den Leib, indem die menschliche Seele, obwohl jedesmal von Gott geschaffen, als Menschenseele durch die natürliche Beschaffenheit ihres Leibes bestimmt werde (I, 80). Will der Verf. damit nur sagen, daß es zum Beweise der Homousie der menschlichen Natur Christi mit der unsrigen darzuthun genüge, Christus habe einen wahrhaft menschlichen Leib gehabt, so haben wir wenigstens gegen die Sache selbst nichts einzuwenden. Ist ja der Leib nur deshalb ein menschlicher, weil er von einer menschlichen Seele informirt wird. Allein er durfte dann nicht schreiben, daß es sich bei jener Homousie eigentlich nur um den Leib handle. Will er aber damit sagen, daß die Seele den Charakter einer menschlichen Seele durch die Beschaffenheit des Leibes erhalte, so befindet er sich unsers Dafürhaltens im Irrthum. Abgesehen davon, daß im menschlichen Sein nicht der Leib, sondern die Seele das bestimmende Princip ist, liegt es auf der Hand, daß die Seele dadurch eine menschliche ist, daß sie, obwohl geistig, dennoch die natürliche Bestimmung in sich trägt, mit dem Körper zur Einheit des Seins verbunden zu werden. Und das ist so wahr, daß Gott, so lange man nur die materielle Gestaltung und Zusammensetzung des Leibes in Rechnung

zieht, uns einen andern Leib hätte geben können, ohne daß wir deshalb aufgehört hätten Menschen zu sein. Uebrigens kann bei der in Frage stehenden Wahrheit von der Seele durchaus nicht Umgang genommen werden. Fassen wir die Seele nicht in's Auge, so kann die Gleichwesentlichkeit des Leibes Christi mit dem unsrigen nur nach der materiellen Seite hin betrachtet werden. Aus dieser Gleichwesentlichkeit folgt aber durchaus nicht die Gleichwesentlichkeit der Natur schlechthin; sonst müßten wir zugeben, daß auch die Arianer und Apollinaristen Christus als Menschen für gleichwesentlich mit uns hielten, was jedoch Niemand zugestehen wird. Auch können wir nicht einsehen, wie aus der Gleichwesentlichkeit des Leibes Christi mit dem unsrigen sowohl die Homousie nach der Parität, als auch die Homousie nach der Identität, wie sich der Verf. ausdrückt, folgen soll. Würde etwa Eva dem Adam nicht gleichwesentlich sein, wenn ihr Leib auf die gleiche Weise gebildet worden wäre, wie der Leib Adams? Dazu kommt aber noch, daß die Homousie nach der Identität, wenigstens nach der Erklärung, die uns der Verf. davon gibt, kaum zuläßig sein dürfte. Es wäre nämlich nicht die aus der logischen Einheit des Wesens, sondern die aus der realen Einheit der Substanz sich ergebende Homousie. Daß aber von einer derartigen Einheit trotz der Fortpflanzung der menschlichen Natur durch Zeugung die Rede nicht sein kann, werden wir kaum erst beweisen müssen. Möglich, daß der Verf. seinen Gedanken nicht scharf genug formulirte; jedenfalls müßte er den Unterschied zwischen der Einheit des Wesens, woraus die Homousie folgt, und der Einheit der Substanz, die Tautusie bewirken soll, genau bezeichnen.

Zu den schwächsten Partien des Werkes gehört ohne Zweifel die Entwickelung der Begriffe von Natur und Person (I, 91 ff.). Es würde uns zu weit führen, wenn wir näher darauf eingingen; und wir glauben dessen um so eher überhoben zu sein, als die Abhandlungen über die Hypostase in dieser Zeitschrift die Wahrheit dieses Urtheils hinreichend darthun. Eine Bemerkung jedoch können wir nicht unterdrücken. Der Verf. kennt zwischen Substanz und Person keine andere Unterscheidung, als die distinctio rationis cum fundamento in re, und somit nur die virtuale[1]). Wie er

[1]) I, 94. Gebräuchlich ist es gewiß nicht, daß der Gegensatz zwischen realer und virtualer Distinktion als gleichbedeutend genommen wird

aber bei dieser Ansicht in der Annahme, daß die menschliche Natur Christi auch nur einen Augenblick vor ihrer Vereinigung existirte, nicht nur einen Verstoß gegen das Dogma, sondern auch einen spekulativen Widerspruch sah (I, 124), ist uns unerfindlich. Sollte er nicht etwa doch das Personsein, welches er als zur Integrität der Natur gehörig betrachtet, wenigstens als einen modus im Sinne des Suarez von der Natur unterscheiden? Nur dann könnte mit Grund von einem spekulativen Widerspruch in jener Annahme die Rede sein; aber es müßte zugleich an die Stelle der virtualen Unterscheidung zwischen Natur und Person, die reale, oder wenn man will, die modale des Suarez treten. Nicht besser ergeht es uns mit der Behauptung des Verf., daß die menschliche Natur Christi, falls sie aus der hypostatischen Union wieder entlassen werden könnte, aufhören müßte zu existiren, und daß sie nur in der hypostatischen Union existiren könne. Daß die menschliche Natur Christi aus der hypostatischen Union nie entlassen werden kann, behaupten auch wir, daß sie aber in der Voraussetzung gelöster Verbindung nicht existiren kann, sondern nothwendig aufhören muß zu sein, sehen wir nicht ein. Und deshalb verstehen wir auch nicht, warum diese Natur, „wenn wir sie in Gedanken aus der Vereinigung heraussetzen", keine wahre Existenz haben soll; es sei denn der Verf. gebe ihr mit gewissen Thomisten nicht eine eigene Existenz, sondern nur die göttliche Existenz des Logos; und mehr noch, warum sie in diesem Falle gar nur mehr ein „ens rationis, ein Gedankending sein soll" (I, 125). Entspricht denn dem Gedanken, dessen Inhalt die menschliche Natur, als herausgesetzt aus der hypostatischen Union ist, nichts Reales und Sachliches? Nun dann ist überhaupt die menschliche Natur Christi nichts Reales, und der Verf. fürchtet mit Recht, man könne ihn dahin mißverstehen, daß die genannte Natur als solche blos subjektive und keine objektive Geltung habe. Was aber vom Verf. vorgebracht wird, um dieses Mißverständniß fern zu halten, ist zum mindesten unklar. „Die Menschheit hat doch, schreibt er, als Gattungsbegriff immerhin Realität, und hatte sie im Moment der Inkarnation (da die Menschheit, von welcher Gottes

mit dem Gegensatz zwischen realer und modaler, konkreter und begrifflicher Unterscheidung, wie es unser Verfasser thut.

Sohn Fleisch annahm, bereits in den einzelnen Menschen und auch in der h. Jungfrau konkret existirte) nicht blos ante rem, sondern in re selbst, d. h. sie existirte in dem, was der menschlichen Natur wesentlich ist, unter Abstreifung der Zufälligkeiten und Unvollkommenheiten, unter denen sich der Begriff des Menschen in den andern einzelnen Menschen realisirt; und eine solche hat Gottes Sohn von der existirenden Menschheit entnommen und hypostatisch mit sich geeint. Somit ist, so scheint es, in der Inkarnation die Menschheit als Individuum verwirklicht worden; und muß Christus als Mensch nicht sowohl ein menschliches Individuum, sondern vielmehr das Menschheits-Individuum heißen." Ohne auf Einzelnheiten näher einzugehen, scheint uns hier mit Zugrundelegung des Ultrarealismus die Meinung ausgedrückt, das ewige Wort habe die allgemeine menschliche Natur, die durch den Gattungs- oder vielmehr durch den Artbegriff gedacht wird, zu der seinigen gemacht. Eine Meinung, die sich wohl kaum wird halten lassen. Bestärkt werden wir in dieser Auffassung des Verf. durch die Weise, in der er die Frage beantwortet, ob es für Gott schlechthin unmöglich sei, eine bereits existirende menschliche Person hypostatisch anzunehmen (I, 126). Daß er es für unmöglich hält, wissen wir bereits, und machen nur auf die Begründung aufmerksam, die daraus entnommen wird, daß die individuelle Eigenthümlichkeit von der Persönlichkeit unzertrennlich und in gewissem Sinne mit ihr coincident ist, und daß somit die Persönlichkeit nicht beseitigt werden kann, ohne daß nur das bleibe, was allen Menschen gemeinsam ist, die menschliche Natur. Ist aber nun die menschliche Natur ohne individuelle Eigenthümlichkeit als das allen Menschen Gemeinsame etwas anderes als die allgemeine menschliche Natur, wie sie im Artbegriffe enthalten ist? Und abermals bestätigt der Verf. unsere Auffassung durch seine Ansicht über die Frage, ob Gott, wie er Mensch ward, auch Engel hätte werden können. „Die einzelnen Engel, welche existiren, sind in sich abgeschlossene Persönlichkeiten, sagt er, welche durch kein gemeinsames Band der Abstammung oder des physischen Gattungsverhältnisses mit einander verknüpft sind: es gibt keine in der Entwickelung begriffene Engelheit." Diese Engelheit kann doch wohl nichts Anderes sein, als ein Allgemeines. Folglich wird auch die Menschheit, die der Verf. im Gegensatz zur Engelheit als

in der Entwickelung begriffen betrachtet, ein Allgemeines sein. Dazu kommt, daß der Verf. die einzelnen Engel anders, wie die einzelnen Menschen, für in sich abgeschlossene Persönlichkeiten hält, und zwar derart, daß ihre Persönlichkeit durch hypostatische Union nicht aufgehoben werden könne, ohne daß ihre Vernichtung erfolgte[1]. Die einzelnen Menschen werden also nicht solche in sich abgeschlossene Persönlichkeiten sein. Fragen wir aber nach dem Grunde dafür, so wird sich kaum ein anderer anführen lassen, als weil die einzelnen Menschen eben so viele Momente der in der Entwickelung begriffenen Menschheit sind. Heißt das aber nicht, der allen Menschen gemeinsamen Natur, als solcher, Realität zuschreiben?

Ein anderer Punkt, welcher der Beobachtung werth ist, und in ziemlich enger Verbindung mit dem Begriffe der Person steht, ist die Lehre des Verf. von der Symperichorese (I, 154 ff.). Wir nehmen an, daß er mit der Definition der Persönlichkeit als des äußersten Punktes der sich individualisirenden Natur einen Sinn verbindet, der nicht von vornherein verwerflich ist; wir nehmen ferner an, daß er in einem ähnlichen Sinne die beiden Naturen Christi „gleichsam die constitutiven Elemente der einen Person"[2] nennt; wie kann er aber dabei glauben, daß bei der Auffassung der Person Christi in concreto nur der schlechthin nothwendige Gegensatz zwischen unendlich und endlich den Gedanken an eine ununterscheidbare Amalgamirung und Einswerdung der Naturen hintanhalte? Wir unsererseits sind der festen Ueberzeugung, daß dieser Gedanke in erster Linie und formal nur durch die eigenthümliche Natur der hypostatischen Verbindung ausgeschlossen bleibt. Diese hätte der Verf. an die Spitze stellen müssen, dann würde ein klarer Begriff der Symperichorese zu Stande gekommen sein,

[1]) Wenn die durch hypostatische Union erfolgende Aufhebung der Persönlichkeit eines Engels gleichbedeutend mit dessen Vernichtung ist, dann ist es schlechthin unerfaßlich, daß Gott eine angelische Natur hypostatisch annehme. Denn jene Voraussetzung zieht mit Nothwendigkeit den disjunktiven Satz nach sich: Der Engel ist entweder als Persönlichkeit oder er ist gar nicht.

[2]) Das Gleiche wiederholen wir von dem Ausspruche des Verfassers (156), daß „in Kraft der Einheit der Person Christi seine beiden Naturen, welche doch terminaliter die Person gleichsam constituiren", so geeint sind, daß sie sich gegenseitig durchwohnen und durchdringen".

und er würde nie den Satz ausgesprochen haben, daß „Einheit und Einigung sich gegenseitig bedingen“. Und durfte er denn schreiben, daß „die Einigung der Naturen im äußersten Verlaufe eine wirkliche unterschiedlose Einheit, die persönliche nämlich sei“? Nein, weil die Einheit Christi durchaus nicht Einheit der Naturen ist, und gar nicht als das Resultat der Einigung der Naturen gedacht werden darf, sondern als das Resultat der hypostatischen Vereinigung des Logos mit der menschlichen Natur gedacht werden muß. Würde das dem Verf. vorgeschwebt sein, so hätte er wohl kaum behaupten können, daß die Symperichorese in der Inkarnationslehre eine ebenso volle Anwendung finde, wie in der Trinitätslehre. Auch hätte er die Symperichorese nicht als Kehrseite, sondern als Folgesatz der hypostatischen Union angesehen, indem sie ja auch schon ihrem Begriffe nach nichts Anderes ist, als ein wechselseitiges Innewohnen, das entweder durch substanziale Einheit oder durch substanziale Vereinigung bedingt ist. Um so mehr aber durfte man das von ihm erwarten, als er einen wahren Folgesatz der Union in der Idiomencommunikation sieht, da ja diese sich von der Symperichorese höchstens durch die Weise der Anschauung unterscheidet. Aber der Verf. will die Idiomencommunikation als Folgesatz nicht weniger der Symperichorese als der Union betrachtet wissen. Leider; und darin liegt der Grund, daß die Bestimmung der Idiomencommunikation sehr unklar und verschwommen ist. Es ist gewiß, daß wir durch die Betrachtung der Symperichorese für die Idiomencommunikation nichts gewinnen, wenn wir nicht unverrückt ihr Formalelement, die hypostatische Vereinigung der Naturen, vor Augen halten, und somit sie als Folgesatz der hypostatischen Union in Anschlag bringen. Falls aber das geschieht, so wird es Niemand mehr in Abrede stellen können, daß Idiomencommunikation und Symperichorese in der Sache selbst sich nicht unterscheiden.

Zu weit geht ohne Zweifel der Verf., wenn er den Satz: Actiones sunt suppositorum, einen scholastischen Grundsatz heißt, der im Mittelalter galt, und meint, daß derselbe die Approbation der Kirche nicht gefunden, und ohne Gefahr in seiner Richtigkeit angegriffen werden dürfe (I, 194). Erstlich ist es nicht wahr, daß der besagte Grundsatz nur ein scholastischer ist, der im Mittelalter Geltung hatte, und jetzt weniger gilt. Er muß vielmehr als ein streng theologischer von unbestreitbarer Wahrheit anerkannt werden.

Und deshalb ist es auch nicht wahr, daß er ohne Gefahr angegriffen werden kann. Wohl hat die Kirche ihn nicht zum Gegenstand einer Definition gemacht; allein es gibt manche dogmatische Entscheidungen, die ihn einschließen, und deren theologische Begründung durch ihn bedingt ist. Den thatsächlichen Beweis dafür liefert unser Verf. selbst an mehreren Stellen (z. B. I. 199 u. 211)

In der Lehre vom Erkennen und der intellektuellen Vollkommenheit Christi gäbe es Manches, das ausgestellt werden müßte. Wir begnügen uns mit dem Hauptsächlichsten. Ganz verfehlt ist die Darlegung der Ansicht älterer Theologen über die scientia infusa (I, 244). Um sich davon zu überzeugen, lese man nur, was der Cardinal Franzelin darüber schreibt[1]). Gewiß würde der Verf. die polemischen Bemerkungen, welche er gegen dieses Wissen macht, unterdrückt haben, wenn er sowohl den richtigen Begriff desselben, als auch die Gründe, wodurch die Theologen bewogen wurden, es Christo dem Herrn beizulegen, sich vor Augen gehalten hätte[2]). Kaum glücklicher ist der Verf. in der Erklärung der scientia acquisita[3]). Und wenn er (I, 247) die Annahme eines wirklichen Fortschrittes des menschlichen Erkennens Christi zwar für äußerst bedenklich, aber doch nicht geradezu für häretisch hält, so möchten wir diese Ansicht nicht unterschreiben[4]). Offenbar zu milde beurtheilt der Verf. die Ansicht der neuern[5]) Theologie, Christus habe während seines sterblichen Lebens die beseligende Anschauung nicht gehabt. Obwohl er sich zur entgegengesetzten Ansicht hinneigt, will er doch nicht geradezu entscheiden (I, 251). Jedenfalls hält er dafür, daß keine wie immer geartete theologische

[1]) Tractatus de Verbo incarnato p. 418 sq.

[2]) Die Antwort auf die Bemerkungen des Auktors bezüglich der scientia infusa findet man bei Franzelin a. a. O. p. 422.

[3]) Vergleiche Franzelin a. a. O. p. 425.

[4]) Vergleiche Franzelin a. a. O. p. 423.

[5]) Was der Auktor unter „neuerer Theologie“ versteht, ergibt sich aus der Verbindung, in welcher er diesen Namen gebraucht. Es ist nicht etwa die Theologie, wie sie sich in der Neuzeit herausgebildet hat, und in der Gegenwart gelehrt wird, sondern es ist die Theologie, in wiefern sie einen Gegensatz zu der althergebrachten Theologie bildet, und Sätze aufstellt, welche diese einstimmig verwarf und wie es in unserer Frage der Fall ist, perhorreszirte. Gewiß eine sehr bedenkliche Neuheit.

Censur am Platze sei und der Grundsatz in Anwendung komme: In dubiis libertas (I, 239). Aber ist denn Alles, was eben nur nicht kirchlich definirtes Dogma ist, zweifelhaft? Können wir namentlich die Lehre, um welche es sich hier handelt, als zweifelhafte bezeichnen? Wir antworten mit einem entschiedenen Nein. Denn abgesehen von den Gründen, auf welche sie sich stützt, ist es eine Thatsache, daß sie Jahrhunderte hindurch von allen kirchlichen Schriftstellern gelehrt wurde und allgemeine Ueberzeugung der Christenheit war; daß sie somit in dem Bewußtsein der Kirche enthalten war und auf vielfache Weise zum Ausdrucke kam. Besser hätte also der Verf. gethan, wenn er die entgegengesetzte Meinung als neoterische gekennzeichnet und verworfen hätte. Das Gleiche hätten wir betreffs der andern Meinung der neuern Theologie gewünscht, es sei nämlich in dem Erkennen Christi ein intensives und extensives Wachsthum anzunehmen. Allerdings gibt er zu, daß sich in der Frage über die Perfektibilität des menschlichen Erkennens Christi „das Zünglein in der Wage auf Seite der ältern Auffassung hinneige“ (I, 261); allein er will doch „nicht gerade grundsätzlich und schlechthin den Stab über jene theologische Anschauung brechen“ (I, 253). Ja er glaubt sogar eine solche Modifikation derselben gefunden zu haben, wodurch sie „der ältern so nahe gebracht ist, daß der Abstand zwischen beiden nicht mehr gar groß erscheint“ (I, 255), wenngleich diese Modifikation nur in der Entfernung eines ausgesprochen häretischen Sinnes der in Rede stehenden Ansicht gelegen ist.

Bei der Voraussetzung, Gezeugtsein und Sohnsein seien in allweg Correlate, behauptet der Verf., „auch der Menschheit Christi eigne das Gezeugtwerden vom Vater, selbstredend nicht formaliter, aber doch, wie man sagt, connotativ. Denn da das göttliche Wesen weder gezeugt, noch ungezeugt ist, so kann, sofern in jenem modificirten Sprachgebrauche das Gezeugtwerden auf die göttliche Natur der zweiten Hypostase bezogen werden will, dies offenbar nur geschehen auf Grund ihrer Subsistenz in derselben, wenn auch diese nur in obliquo angezogen wird; soll nun also für die menschliche Natur Christi ihr Ursprungsverhältniß zur göttlichen Causalität gesucht und bestimmt werden, so wird, weil diese in derselben Hypostase subsistirt, bei völlig gleichem Grunde auch ihr ewiges Gezeugtwerden vom Vater zu prädiciren sein. Dann ist das Motiv

der natürlichen Sohnschaft auch für Christus als Menschen, unmittelbar sein ewiges Gezeugtwerden vom Vater" (I. 274). Wir entsetzen uns zwar nicht über solche Aussage als eine scheinbar blasphemische, gestehen aber, daß wir, wenn wir sie überhaupt richtig fassen, sie für eine allseitig irrthümliche halten. Vor Allem, so wahr es ist, daß dem Menschen Christus, weil das ewige Wort und der Mensch Christus die gleiche Person ist, das Gezeugtwerden vom Vater eignet, so unwahr ist es, daß das Gleiche der Menschheit Christi eignet, es sei denn, der Verf. wolle durch die beigefügte Beschränkung die Menschheit Christi als subsistirend im Logos betrachtet wissen. Aber selbst dann noch kann der Satz des Verf. nicht gebilligt werden, ebenso wenig als dieser und ähnliche Sätze: die Menschheit Christi als subsistirend im Logos ist allgegenwärtig oder allmächtig. Ferner kann in keinem Sinne das Gezeugtwerden auf die göttliche Natur, in wiefern sie von der Hypostase unterschieden wird, bezogen werden. Das Gezeugtwerden bezieht sich in recto nur auf die Hypostase, die allein durch Zeugung hervorgebracht wird, während die Natur nur mitgetheilt, nicht aber hervorgebracht wird. Angenommen aber, es ließe sich unter den vom Verf. angeführten Bedingungen, das Gezeugtwerden auf die göttliche Natur der zweiten Hypostase beziehen, so kann man deshalb dasselbe von der menschlichen Natur Christi, weil sie in derselben Hypostase subsistirt, durchaus nicht aussagen, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil sie nicht, wie die göttliche Natur, identisch ist mit der Hypostase des Logos, sondern von ihr sich real unterscheidet. Und zum Schlusse läßt es sich nicht behaupten, daß bei dieser Auffassung allein das Motiv der natürlichen Sohnschaft auch für Christus als Menschen unmittelbar sein ewiges Gezeugtwerden vom Vater ist. Stets wird hierin der unmittelbare Grund der natürlichen Sohnschaft zu suchen sein; indem ja Christus als Mensch ausschließlich darum der natürliche Sohn Gottes ist, weil er derjenige ist, dem durch ewige Zeugung vom Vater die göttliche Natur mitgetheilt wird. Bei Ansichten, wie es die besprochene ist, kann es kein Befremden erregen, daß die Antwort des Verf. auf die sonst sehr leicht zu lösende Schwierigkeit, es sei, da sich mit der zweifachen Geburt Christi eine doppelte Sohnschaft verbinde, außer der natürlichen Sohnschaft noch eine andere anzunehmen, nicht nur komplizirt, sondern auch unverständlich ist. Der

Verf. brauchte nur darauf zu verweisen, daß bei der Zeugung des Gottmenschen nicht die Hypostase schlechthin, sondern die Hypostase formal inwiefern sie Mensch ist, hervorgebracht wurde, und deshalb von einer doppelten Sohnschaft im strengen Sinne des Wortes nicht die Rede sein kann, weil es sich um eine zweifache Geburt handelt, welcher ein und der nämliche Terminus, die gleiche Hypostase untersteht. Anstatt dessen sagt er uns, wenn es unter Christen auch nicht unüblich sei, von einer zweifachen Geburt Christi, einer ewigen und einer zeitlichen zu sprechen, so könne das in Bezug auf Gott nur in dem Sinne gelten, daß die generatio in recto auf die Naturen bezogen, und die Person nur in obliquo beigezogen wird. Auf die menschliche Natur Christi erstreckt, heiße sie dann eine zeitliche, sofern diese als eine geschaffene und angenommene allerdings an sich zeitlich sei, nicht aber dürfe sie eine zeitliche genannt werden, sofern der wirkliche Personalterminus dieser Natur, welcher ausschließlich göttlich, sohin ewig sei, in Rücksicht genommen werde. Aber, fragen wir zuerst, beziehen sich denn beide Geburten Christi auf Gott, so daß auch Christi zeitliche Geburt aus Gott ist? Daß der zeitlich Geborene kein anderer ist, als der aus dem Vater ewig Geborene, wissen wir, allein ebenso wissen wir, daß seine zeitliche Geburt aus der h. Jungfrau, und nicht aus dem Vater ist. Wozu also die Bezugnahme auf Gott, wovon der Verf. den Sinn bestimmen will, in welchem von einer zweifachen Geburt Christi gesprochen werden darf? Wozu die Beziehung der generatio auf die Naturen in recto, und auf die Person in obliquo? Und wenn der Verf. die generatio auf die menschliche Natur Christi bezogen eine zeitliche nennt, sie aber eine zeitliche zu nennen untersagt, sofern die Person betrachtet wird, welche diese Natur besitzt, wie können wir dann von dem ewigen Gottessohne sagen, daß er in der Zeit von der Jungfrau geboren wurde, und mit welchem Rechte werden wir dann Maria die Gottesmutter nennen? Es sei fern von uns, dem Verf. in dieser Hinsicht weniger orthodoxe Anschauungen unterstellen zu wollen; seine Orthodoxie ist über jeden Zweifel erhaben und es wäre uns ein Leichtes, aus vielen Stellen seines Werkes sie zu beweisen, aber wir glaubten doch ihn auf gewisse Auseinandersetzungen aufmerksam machen zu müssen, die zu mißliebigen Folgerungen Anlaß geben können.

Nun noch die eine oder die andere Bemerkung betreffs des zweiten Bandes. Ueber die zweite Bedingung einer vollkommenen Genugthuung redend, daß nämlich „die satisfaktive Leistung rechtsgiltiges Eigenthum des Genugthuenden sei, dem Gekränkten aber vorab nicht zustehe", hält der Verf. dafür, daß die Akte Christi, so weit ihr valor personalis in Betracht kommt, der Person Christi ausschliesslich selbst Gott gegenüber eigenrechtlich zustehen. „Sofern ihr Valor, schreibt er, durch die handelnde Person bestimmt wird, und nur insofern sind sie erwiesenermaßen satisfaktorisch, hat vorläufig nicht die Gottheit überhaupt oder der dreipersönliche Gott, sondern nur die zweite Person in der Gottheit und auch diese nicht einmal, sofern sie für das göttliche Wesen einen, sondern sofern sie für die Menschheit Jesu den hypostatischen Charakter abgibt, es hat also der Gottmensch an diesem Valor seiner Leistungen ein ausschließliches Besitzrecht, welches der Gottheit erst zufällt kraft der oblatio und der acceptatio. So ist denn ein dominium speciale nachgewiesen, welches mit vollem Rechtstitel Christo competirte" (II, 79). Aber sollte sich denn das wirklich sagen lassen? Von welchem Besitzrecht spricht denn der Verf.? Ist es jenes, das durch die menschliche Natur Christi begründet wird, und ihm somit als Menschen zusteht, oder vielmehr jenes, das in seiner göttlichen Natur wurzelt, und ihm somit als Gott zukommt? Von jenem wird doch kaum jemand zu behaupten wagen, daß es selbst Gott gegenüber Christo ausschließlich eigenrechtlich sei. Daß aber dieses der Person Christi nicht ausschließlich zugeschrieben werden kann, dürfen wir als ausgemacht ansehen.

In der Abhandlung über Christi Hohenpriesterthum (II, 163 ff.) wird zwar der Hebräerbrief vielfach angezogen, aber nicht ausgiebig benützt, hauptsächlich deshalb, weil der Verf. es unterließ, klar und bestimmt den ganzen Gedankengang des Apostels zur Darstellung zu bringen. Aufgefallen ist es uns, daß der Verf. Heb. 5, 5. die bekannte Psalmstelle „Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt", vom Apostel auf die Berufung und Einführung Christi in's Priesterthum angewandt glaubt. Uns scheint es geradezu evident zu sein, daß Paulus durch die Anführung dieser Stelle direkt nur die Person bestimmt, welche Christum zum Priester machte, obwohl wir nicht läugnen wollen, daß er zugleich indirekt die Erhabenheit des Priesterthums Christi erklärt, indem

er uns den Träger desselben als den eingebornen Sohn Gottes vor Augen stellt. Erst im folgenden Verse handelt er direkt von der Uebertragung des Priesterthums an Christus.

Doch wir müssen zum Schlusse eilen, um unser ohnehin schon sehr langes Referat nicht noch länger zu machen. Wir glaubten aus dem Grunde auch weitere Auslassungen über dieses Werk nicht scheuen zu müssen, weil wir es wirklich für ein ausgezeichnetes halten und von unserer Seite zu einer größern Vollendung desselben beitragen möchten, wenn eine zweite Auflage desselben nothwendig werden und der Verfasser unsere Bemerkungen der Beachtung nicht unwerth halten sollte.

Innsbruck. Stentrup S. J.

Handbuch der katholischen Dogmatik von Dr. M. J. Scheeben, Professor am erzbischöflichen Priesterseminar zu Köln. Mit Approbation des Hochw. Erzbischöflichen Ordinariates zu Köln. Erster Band. Freiburg, Herder, 1873—75. XI, 915. Zweiter Band, erste Abtheilung. Freiburg, Herder, 1878. VII, 514.

Unter den verschiedenen dogmatischen Werken, womit in so erfreulicher Weise gerade in unsern Tagen die katholische Theologie bereichert wird, nimmt das Handbuch, das wir hiemit zur Anzeige bringen, eine hervorragende Stelle ein. Nur zu leicht haben solche Lehrbücher einen gemeinschaftlichen Typus, so daß sie sich von einander beinahe nur durch die weitere oder kürzere Behandlung des Stoffes, die mehr oder weniger geeignete Anordnung desselben, die größere oder geringere Belesenheit des Verfassers unterscheiden. Dieses Handbuch jedoch sticht ganz auffällig von der Mehrzahl der übrigen ab. Wir bewundern in ihm eine staunenswerthe Belesenheit und Vertrautheit des Verfassers mit den Werken der berühmteren Theologen aller Jahrhunderte, die man heutzutage kaum noch citirt oder benützt. Wer es genau und aufmerksam studirt, hat den Vortheil, daß er ausgebreitete Kenntnisse in der dogmatischen Literatur sammt einem kritischen Urtheile über die wissenschaftlichen Leistungen einzelner Theologen sich aneignet. Er wird mit den verschiedenen Richtungen der berühmteren Schulen vertraut und so in die Dogmengeschichte eingeführt werden. Die Behandlung der einzelnen Dogmen ist nichts weniger als alltäglich; sie ist vielmehr geistreich, schwungvoll, gründlich, sehr oft originell, was

diesem Werke ganz besonders zum Vorzuge gereicht. Ohne die positive Begründung zu vernachläßigen, bestrebt sich der Verf. einer wahrhaft spekulativen Behandlung der katholischen Lehre, um sie allseitig zu beleuchten und zu erklären. Mit vielem Geschicke bemeistert er den zu behandelnden Stoff; die Lehre der h. Schrift und der hh. Väter weiß er gewandt auf einige Principien zu reduciren, die der Uebersichtlichkeit sehr zu Statten kommen. Fragen, die in den neuern dogmatischen Werken übergangen werden, aber bei den früheren Theologen eine weitläufige Behandlung fanden, frischt er wieder auf; neue, wozu die Irrthümer der Neuzeit Anlaß bieten, fügt er mit Nutzen an.

Der erste Band, der bereits vor einigen Jahren erschienen ist, enthält die ersten zwei Bücher, nämlich die theologische Erkenntnißlehre und Gotteslehre oder die Theologie im engern Sinne. In dem ersten Buche, das der Verf. in zwei Theile zerlegt, handelt er zuerst (S. 1—269) von den objektiven Principien der theologischen Erkenntniß, von dem Urprincip, der göttlichen Offenbarung, von der h. Schrift und der Ueberlieferung, worin jene enthalten ist, von dem Lehrapostolat, wodurch dieselbe übermittelt wird, und dann von der Geltendmachung des Wortes Gottes durch den Lehrapostolat oder die kirchliche Regelung des Glaubens und der theologischen Erkenntniß. In diesem Theile hat uns namentlich die geistvolle Behandlung des Lehrapostolates gefallen. Die Darstellung der verschiedenen Arten der kirchlichen Lehrurtheile wird man nicht ohne großen Nutzen lesen. Nachdem er die Principien der theologischen Erkenntniß hinlänglich entwickelt hat, geht er im 2. Theile des 1. Buches auf den Glauben[1]) selbst und das Wissen über und beschließt dieses erste Buch mit einem geschichtlichen Ueberblick der Theologie bis auf unsere Tage (S. 419—464). Diese Partie möchten wir namentlich rühmend hervorheben. In der gedrängtesten Kürze zeichnet er mit viel Takt und Umsicht den Gang der historischen Entwickelung dieser Wissenschaft, theilt die literarischen Notizen mit, die einen regen Theologen interessiren könnten, und

[1]) Hier möchten wir aber auf Kleutgen's Beilagen zu den Werken über Theologie und Philosophie der Vorzeit, 3. Heft aufmerksam machen, weil darin doch manche Begriffe und Ansichten über den Glauben berichtigt und genauer bestimmt werden.

gibt zugleich passende Winke zur Würdigung und zum Gebrauche der hervorragendsten theologischen Schriftsteller. Dabei verläßt er sich nicht auf Urtheile Anderer, sondern stützt sich durchweg nach seiner Versicherung (S. 420, Anmerk.) auf persönlicher Einsichtsnahme oder doch auf genaue Informationen. Man wird nicht leicht auf so wenigen Seiten eine so reichhaltige, allseitige und instructive Skizze der gesammten dogmatischen Literatur finden wie hier, weßwegen diese Zugabe äußerst verdienstlich ist, und dem Verf. sowohl als auch dem ganzen Werke zu großer Ehre gereicht. Auch ist er in seinem Urtheile im Allgemeinen ruhig, objectiv und unpartheiisch.

In dem zweiten Buche oder in der Gotteslehre kommen die bekannten Fragen zur Behandlung, von der natürlichen Erkenntniß Gottes (S. 464—498), von seiner Wesenheit und den Attributen (S. 498—616); vom göttlichen Leben, d. h. von der göttlichen Erkenntniß und dem göttlichen Willen (S. 616—743) und zuletzt dogmatisch und spekulativ von der göttlichen Trinität. Wir müssen es dem Verf. zum Verdienste anrechnen, daß er in diesem Buche manche Fragen mit Würde und Wärme behandelt, die jetzt vielfach übergangen werden und doch viel beitragen, um wahrhaft erhaben von Gott zu denken. So betrachtet er Gott eingehend als die Wahrheit selbst oder die Urwahrheit, als die Güte selbst und das höchste Gut, als die Schönheit selbst, die absolute Würde Gottes, d. h. seine objective Heiligkeit und Majestät (S. 578— 598); die Seligkeit und Herrlichkeit des göttlichen Lebens und die absolute Seligkeit und innere Herrlichkeit Gottes überhaupt, sowie seine Selbstverherrlichung. Mit besonderer Vorliebe aber vertieft er sich in das Geheimniß der heiligsten Dreifaltigkeit nach Vorgang der namhaftesten Theologen der Schule, und kann oder mag man ihm nicht immer so unbedingt folgen auf seinem kühnen Gedankenflug, so wird man doch wenigstens durch das Studium seines Handbuches überzeugt werden, daß das katholische Dogma reichhaltiger ist an den erhabensten, Verstand und Herz erweiternden Gedanken, als man gewöhnlich annimmt und mit Freude wird sich ein reger Geist dem Studium der Dogmatik und namentlich der scholastischen Dogmatik hingeben, da sie ja der Forschung so reiche Nahrung bietet; ja er wird darin geradezu eine Bestätigung ihrer Wahrheit finden, denn die Lüge, der Irrthum und Widerspruch wird und

kann auch nicht den nach Wahrheit und Einsicht ringenden Geist so heben, begeistern und zugleich befriedigen.

Das dritte Buch, das soeben erschienen ist, handelt von Gott in seinem fundamentalen und ursprünglichen Verhältniß zur Welt oder von der Begründung der natürlichen und übernatürlichen Weltordnung. Wie überaus reichhaltig und mannigfaltig dasselbe ist, zeigt uns schon ein flüchtiger Ueberblick. Außer den gewöhnlichen Fragen über Ursprung und Ziel der Welt, über Existenz und Wesen der Engel, über Natur und Ursprung des Menschen, über dessen natürliche und übernatürliche Bestimmung und die damit zusammenhängende Ausstattung wird „der lehrhafte Inhalt des mosaischen Hexaemerons, die teleologisch-architektonische Einrichtung des sichtbaren Kosmos und die genetische Reihenfolge seiner Glieder bei ihrer Entstehung in der Gotteswoche" des Näheren erörtert; sodann „die Einkleidung des Hexaemerons und die naturwissenschaftliche Geogonie", „der formelle Sinn des letzten Schöpferwortes Gen. 1, 26. und der kirchliche Sprachgebrauch"; der positive Inhalt und eigenthümliche Charakter der im Schöpfungsworte enthaltenen theologischen Idee vom Menschen als Ebenbild Gottes" weitläufiger besprochen (S. 98—141). Die Erschaffung des ersten Weibes gibt dem Verf. Anlaß auf das Wesen der Ehe, die typische, ektypische und symbolische Bedeutung dieser göttlichen That tiefer einzugehen (S. 150—172), und dann sehr geistreich von der „Reproduction der menschlichen Natur durch die Zeugung und dem Verhältniß der Zeugung zur Constistution der menschlichen Natur im Gezeugten, speciell von der schöpferischen Mitwirkung Gottes zur Herstellung seines Ebenbildes in der Frucht der Zeugung (Ursprung der Seelen) und von der dadurch bedingten Würde der Vaterschaft" (S. 172—192) zu sprechen. Einer eigenen Betrachtung unterzieht er (S. 215—235) „die animalische Seite der menschlichen Natur oder den Menschen als anima vivens und die natürlichen Unvollkommenheiten und Mängel des animalischen Lebens" wie auch „den animalischen Charakter des geistigen Lebens im Menschen resp. der ratio inferior und die dadurch begründete Schwierigkeit in der Entwickelung der höheren Erkenntniß und des sittlichen Lebens sowie die natürliche Unvollkommenheit des Ebenbildes Gottes im Menschen überhaupt". Weitläufig (S. 240—483) aber mit Recht ergeht er sich in der Erklärung und Begründung

der so wichtigen Begriffe „natürlich, übernatürlich, Gnade, Kindschaft Gottes", wie auch in der Auseinandersetzung und Widerlegung entgegengesetzter Irrthümer, so daß bereits ein wichtiger wenn nicht der größte Theil der Gnadenlehre abgethan erscheint. Uns will diese Ueberbürdung des 3. Buches mit so wichtigen Fragen nicht recht behagen, indem sie die Uebersichtlichkeit und Ordnung zu stören scheint, denn erst nach diesem langen, aber gewiß äußerst gediegenen Excurs von 243 Seiten kehren wir zu den Engeln und Menschen zurück, um den Nachweis zu erhalten, daß in ihnen nach der Schöpfung die übernatürliche Ordnung verwirklicht wurde. Doch wir wollen mit dem gelehrten Verf. über diese Anordnung nicht rechten, da für dieselbe manche Gründe sprechen und die Dogmatik überhaupt große Freiheit in Vertheilung des ihr zugehörigen Stoffes gewährt, wodurch der verschiedenen Auffassung der Theologen ein nicht geringer Spielraum offen bleibt.

Freudig erkennen wir die unbestreitbar großen Verdienste Dr. Scheeben's in Förderung der Dogmatik, namentlich in der wissenschaftlichen Behandlung derselben an; das katholische Deutschland kann sich dieser Leistung rühmen. Die oft wahrhaft großartige Auffassung des katholischen Dogmas kann nur erhebend wirken und es muß überhaupt das Studium dieses Werkes anregen zur tieferen Betrachtung jener Wahrheiten und Lehren, die Vielen als unnütze Spitzfindigkeiten erscheinen, weil sie dieselben entweder nicht verstehen oder weil sie nicht mit entsprechender Würde vorgetragen werden.

So sehr wir nun diese Vorzüge und Verdienste zu schätzen wissen, können wir doch nicht verschweigen, daß wir manchmal die erwünschte Klarheit vermissen, die das treffliche Handbuch noch nützlicher und Vielen zugänglicher machen würde. Es ist zwar wahr, was der Verf. selbst in der Vorrede S. VI bemerkt, daß „das Werk nicht gerade geeignet ist, Anfängern zum Selbststudium oder in spätern Jahren zu einer leichten Lektüre behufs Auffrischung und Ergänzung früher gewonnener Kenntnisse zu dienen", sondern „für ein tieferes und ernstes wissenschaftliches Studium der Dogmatik berechnet ist", aber selbst solchen, die Dr. Scheeben im Auge hat, wäre eine größere Klarheit erwünscht, da nicht alle befähigt sind, seinen kühnen und oft gewagten Speculationen zu folgen. Wohl hat er sich bemüht in der ersten Lieferung des 2. Bd. nach

Möglichkeit diesem Wunsche zu entsprechen; es ist ihm jedoch nicht überall gelungen.

Noch eine andere Bemerkung sei uns erlaubt. Die Darstellung bewegt sich oft zu sehr in Bildern. Die bildliche Darstellung besitzt zwar den Vorzug, daß sie den Gegenstand veranschaulicht und faßlicher macht; aber sie veranlaßt andererseits nur zu leicht eine Verwechselung der Sache mit dem Bilde, besonders bei übersinnlichen, übernatürlichen und geheimnißvollen Wahrheiten, und darf daher die durch die Natur der Sache ihr gesteckten Grenzen nicht überschreiten.

Was nun die Ansichten und Lehren des Verf. im Einzelnen betrifft, so enthalten wir uns einer eingehenden Besprechung, theils weil wir meistens gleicher Meinung mit demselben sind, theils auch, weil er mit strenger Objectivität die verschiedenen Anschauungen auseinandersetzt, ohne die eine oder die andere dem Leser aufzudrängen: übrigens wäre es auch bei dem Gedankenreichthum, den das Buch in sich birgt, schwer, Einzelnes zu berühren. Nur sei es uns erlaubt zu der für die Gnadenlehre grundlegenden Erklärung des concursus divinus Einiges zu bemerken. Wenn man von thomistischer Lehre, Theorie, Anschauung spricht, so ist darunter nicht die Ansicht oder Erklärung eines Einzelnen wie z. B. die des Verf., wie er sich die Lehre des h. Thomas zurechtlegt, sondern die beinahe erblich gewordene Lehre der thomistischen Schule zu verstehen, denn sonst haben alle, die sich auf den h. Thomas berufen, die thomistische Lehre. Nun ist aber gerade die thomistische Lehre vom concursus divinus, wie sie von den Thomisten angenommen, gelehrt und in allen Controversen vertheidigt wurde, die, von welcher Scheeben Nr. 61 nicht undeutlich sagt, daß sie nur zur Verdunkelung des thomistischen Begriffes diene. Was er Nr. 62 „die thomistische Theorie in ihrer reinen Gestalt" nennt, wird wohl schwerlich von den Thomisten als thomistische Lehre anerkannt werden. Billigen können wir auch nicht den Satz Nr. 63: „Die mystische Tiefe, welcher man bei näherer Betrachtung der thomistischen Redeweise begegnet, und die Schwierigkeit ihren innersten Kern in feste und abgerundete Begriffe zu fassen, ist eben ein Beweis ihrer Wahrheit, weil sie bei allem Organischen zutrifft". Denn nimmt man die thomistische Redeweise nach der gewöhnlichen Erklärung der Thomisten, so finden wir

darin fürwahr keine mystische Tiefe, und es ist eine große Frage, ob die Schwierigkeit ihren innersten Kern in feste und abgerundete Begriffe zu fassen, aus der Großartigkeit der Wahrheit, oder aus einem logischen Widerspruche, wie tüchtige Theologen meinen, herrühre. Nimmt man aber die thomistische Redeweise nach der Erklärung, wie der Verf. sie Nr. 62 gibt, wo er sagt: „Sie (die thomistische Theorie in ihrer reinen Gestalt) allein faßt Gott wie als Quelle und Fundament der geschaffenen Kräfte in sich selbst, so auch als die Wurzel und Seele ihrer Thätigkeit; oder besser gesagt so, daß der direkte Einfluß Gottes auf die Bethätigung der geschaffenen Kräfte seinem Einflusse auf ihren Ursprung und Bestand, welcher dem der Wurzel zu den Aesten und der Seele zum Körper analog ist, vollkommen entspricht"; so sehen wir nicht ein, wie man nicht ganz richtig sagen kann: Gott denke, wolle, spreche u. s. w. in uns[1]). Ueberhaupt wäre der Vergleich des concursus divinus mit dem Einfluß der Wurzel auf die Aeste nicht so zu betonen, wie es der Verf. thut, weil bildlich, daher etwas vag und zur Fixirung des Begriffes in dieser so delicaten Frage minder geeignet. Spricht aber Scheeben von der thomistischen Redeweise, d. h. von der Redeweise des h. Thomas, so gibt er Nr. 61 selbst zu, daß der h. Thomas sich über das Wesen der applicatio, die er zum concursus verlangt und die seine Schüler (die Thomisten) in eine praemotio oder praedeterminatio physica (aber „nur zur Verdunkelung des thomistischen Begriffes") verwandelt haben, näher nicht ausspricht, „wie er überhaupt vermeidet, Begriffe von so zarter Natur zu pressen"; mithin bleibt der Streit offen, wie sie nach seiner Anschauung zu erklären sei und so kann ihre mystische Tiefe den Streit nicht schlichten.

S. 27, Nr. 67 scheint Scheeben zu behaupten, die Molinisten nähmen auch bei den übernatürlichen Akten keine vorausgehende Thätigkeit Gottes an, während Molina (de concordia q. 14. a. 13.

---

[1]) Bei dieser Gelegenheit möchten wir auch bemerken, daß uns die Berufung auf 1. Cor. 12, 6; Is. 26, 12; Philip. 2, 13; Joan. 15, 1 ss. für den concursus divinus im Allgemeinen gar nicht gerathen erscheint, um nicht Gefahr zu laufen den concursus divinus mit der Hilfeleistung durch die Gnade zu verwechseln oder die Beweisführung bezüglich der Nothwendigkeit der übernatürlichen Gnade bedeutend zu erschweren.

disp. 30 u. s. w.) wiederholt lehrt concursum particularem gratiamve praevenientem semper vel tempore vel natura antecedere influxum liberi arbitrii. Uebrigens gibt der Verf. das S. 414, Nr. 949 auch zu, ja betont es selbst, weßwegen die erstere Stelle durch letztere zu ergänzen ist, damit die molinistische Lehre nicht mißverstanden werde, was leider nicht selten geschieht.

Ungeachtet dieser geringfügigen Ausstellungen möchten wir Scheeben's Handbuch strebsamen Theologen, welche bereits weiter fortgeschritten sind, zum Behufe tiefern Verständnisses bestens empfehlen. Der Druck ist äußerst correkt, der Preis verhältnißmäßig sehr billig.

Innsbruck. Hurter S. J.

Theologiae dogmaticae compendium in usum studiosorum theologiae. Tom. III. Ed. H. Hurter S. J. Oeniponte. Wagner 1878. P. 599.

Ueber alles Erwarten schnell hat der Verfasser sein dreibändiges dogmatisches Werk vollendet, und seinen vielen Verdiensten um die theologische Literatur reiht sich das neue an, die hl. Wissenschaft mit einer gediegenen Dogmatik und die Schule mit einem vortrefflichen Handbuch beschenkt zu haben.

Das Werk erscheint ohne Vorrede; aber es ist nicht schwer, die Grundsätze, welche den Verf. bei der Arbeit leiteten, anzugeben. Er verfolgt offenbar das klar erfaßte Ziel, die christliche Glaubenslehre in möglichster Vollständigkeit, und zwar nicht sowohl mit dem Colorit der eigenen Auffassung, als nach ihrem objectiven Inhalte und der Darstellung bewährter Theologen, klar, kurz und übersichtlich vorzulegen, sie mit sorgfältiger Verwerthung der alten und neuen Literatur zu begründen und gegen ihre Gegner, mit besonderer Berücksichtigung der Angriffe unserer Zeit, zu vertheidigen. Einen Vorzug von hoher praktischer Bedeutung hat der Verf. seinem Werke noch dadurch verliehen, daß er in demselben eine Fülle von trefflichem Material für dogmatische Predigten niedergelegt.

Der dritte sehr umfangreiche Band enthält die noch rückständigen Traktate über die Gnade, über die Sakramente, und über Gott, den Vollender; dem ersten schließt sich die Lehre von den verdienstlichen Werken, dem zweiten die Lehre von dem hl. Meßopfer und den Ablässen an; und zu den beiden

Sektionen des dritten Bandes über den dereinstigen Zustand der einzelnen Menschen und des ganzen Menschengeschlechtes tritt eine dritte Sektion über die Verehrung der Heiligen und Reliquien. Das ganze Gebiet der Dogmatik und Apologie ist also nach allen seinen Theilen in den drei Bänden dargestellt, ausgenommen die Lehre von den Tugenden. Da indessen der Verf. der Lehre vom Glauben einen eigenen Traktat im ersten Bande widmet und andere hierhergehörige Fragen anderswo gelegentlich bespricht, z. B. die Lehre von der Nothwendigkeit des Glaubens und von den Tugenden im Allgemeinen im Traktate über die Rechtfertigung, — so kann man bei den engen Grenzen eines dreibändigen Compendiums auch mit der Behandlung dieses Theiles der Theologie zufrieden sein. Sollte ihm jedoch eine spätere Auflage eine gesonderte Darstellung widmen, so würden wir dieses für eine bedeutende Vervollkommnung des Werkes halten, umsomehr, als die Lehre über den Glauben bei ihrem durch und durch dogmatischen Charakter nicht in den ersten, apologetischen, Band, sondern in die spezielle Dogmatik gehört.

Mit einer Aufzählung der behandelten Fragen im Einzelnen wollen wir mit dem Inhalte dogmatischer Traktate vertraute Leser dieser Zeitschrift verschonen, und nur einige mehr bemerkenswerthe Punkte hervorheben.

Das Bestreben des Verf., durch Aufnahme solcher Stoffe, welche sich leicht auf der Kanzel verwerthen lassen, das Studium der Dogmatik doppelt angenehm und nützlich zu machen, zeigt sich gleich auf den ersten Seiten. Die Gnade, der Gegenstand der nächstfolgenden Untersuchung, wird in aller Kürze, aber mit Angabe vieler Schrift- und Väterstellen in ihrer ganzen Erhabenheit gezeichnet: sie ist die Frucht des Blutes Christi; sie hat zum Zwecke die Erhebung des Menschen zur Theilnahme an der göttlichen Natur; sie ist das Princip einer neuen Lebensthätigkeit in seiner Seele: drei fruchtbare Gedanken, welche sich sehr leicht zu einer gründlichen dreitheiligen Predigt über den Werth der Gnade verarbeiten lassen. Jenem praktischen Streben des Verf. verdanken wir viele herrliche Darstellungen in allen Theilen des Werkes; man lese z. B. die einleitenden Bemerkungen zur Lehre von den Sakramenten, und vom hh. Altarssakramente, sowie den Traktat über die letzten Dinge und die Verehrung der Heiligen. Der aus

den Einsetzungsworten hergenommene Beweis für die wirkliche Gegenwart Christi im hh. Altarssakramente zeichnet sich ebensosehr durch psychologisch rhetorische Anordnung seiner einzelnen Momente, wie durch seine wissenschaftliche Gründlichkeit aus, und die vier Thesen, in welchen dieselbe Wahrheit aus der Ueberlieferung nachgewiesen wird, sind ein wahrer Schatz schöner Väterstellen über das hh. Altarssakrament.

Wegen ihres reichen und erhebenden Inhaltes hat uns auch die These über die Formalwirkungen der heiligmachenden Gnade sehr angesprochen (Nr. 178, 199). Weit übersichtlicher indessen würde die Darstellung dieser Lehre sein, wenn nur die Hauptwirkungen der Rechtfertigungsgnade in die These selbst aufgenommen und die übrigen in Corollarien hinzugefügt wären. Ist einmal bewiesen, daß die Gnade die Sünde in unserer Seele tilgt, daß sie uns zur Theilnahme an der Natur Gottes erhebt und zu Söhnen und Erben Gottes macht, so folgen leicht die Corollarien, daß wir durch sie Gott angenehm, von himmlischer Schönheit verklärt, dem Sohne Gottes ähnlich und Glieder an seinem Leibe werden. Daß die heiligmachende Gnade mit ihren integrirenden Theilen die Gerechtigkeit des Menschen ausmacht, bedarf mehr einer Erklärung dieses Wortes in einem Scholion, als eines Nachweises innerhalb der These selbst. — Für den Formalgrund unserer Theilnahme an der göttlichen Natur (Nr. 197, 204) und unserer Kindschaft Gottes (Nr. 195) hält der Verf. nicht die geschaffene, uns inhärirende Gnade, sondern den in uns wohnenden heil. Geist selbst. Bekanntlich hat diese Ansicht unter den hervorragendsten Theologen ihre Vertreter, wie Lessius, Petavius, Thomassinus. Aber abgesehen von andern Gründen, weßhalb wir derselben nicht zugethan sind, schien es uns immer schwierig, wenn nicht unmöglich, sie mit der Lehre des Tridentinums in Einklang zu bringen. Gemäß dem siebenten Kapitel der sechsten Sitzung ist der einzige Formalgrund der Rechtfertigung „die Gerechtigkeit Gottes". Daß unter dieser „Gerechtigkeit Gottes" die geschaffene, uns inhärirende Gnade zu verstehen sei, beweist sowohl der Zusammenhang der Stelle wie die Geschichte der ganzen Sitzung[1]); Gottes

[1]) Pallavic. Hist. Conc. Trid. VIII. cp. 4. n. 2. cp. 9. n. 7. — Lessius gibt zu, daß die Rede von der geschaffenen Gnade ist; vgl. De Div. perfect. XIII. cp. 27. n. 195. am Ende.

Gerechtigkeit wird sie, wie das sechszehnte Kapitel derselben Sitzung sagt[1]), genannt, weil sie uns von Gott eingegossen wird, während sie, weil uns inhärirend, wahrhaft unsere Gerechtigkeit ist. Ist aber diese geschaffene, uns inhärirende Gnade der einzige Formalgrund unserer Rechtfertigung, so ist sie auch der einzige Formalgrund unserer Kindschaft Gottes. Denn die Kindschaft Gottes ist nicht etwas, was zur Rechtfertigung hinzutritt, sondern sie ist, und zwar gerade nach der Lehre des Concils, in der Rechtfertigung eingeschlossen. Kraft der Rechtfertigung ist der Mensch ja Erbe (cp. 7), mithin auch Sohn Gottes — denn zuerst wird er Sohn, und dann erst Erbe Gottes: si filii, et haeredes —; die Rechtfertigung wird ferner im vierten Kapitel geradezu beschrieben als ein Uebergang aus dem Zustande eines Sohnes des Zornes in den Stand der Kindschaft Gottes. Sollte uns Jemand erwiedern, daß der Tridentinische Kirchenrath nur die Lehre der Reformatoren zu verurtheilen beabsichtigte, nach welcher unsere Gerechtigkeit entweder ganz oder doch theilweise in der bloßen äußern Anrechnung der Gerechtigkeit Christi besteht, so zeigt uns diese Antwort nur, daß die von uns bekämpfte Ansicht nicht geradezu vom Concile verworfen sei und Ripalda's harte Censur nicht verdiene, nicht aber, daß sie sich ohne Zwang mit der vom Concile vorgetragenen Lehre vereinbaren lasse[2]). — Die Frage, ob die Innewohnung der

---

[1]) Quae enim justitia nostra dicitur, quia per eam nobis inhaerentem justificamur, illa eadem Dei est, quia a Deo nobis infunditur.

[2]) Außer Väterstellen und Schrifttexten legt der Verfasser für die von ihm vorgezogene Ansicht folgende ratio theol. vor: Söhne Gottes werden wir durch Zeugung; zu einer Zeugung aber gehört Mittheilung der Natur des Zeugenden. Nun wissen wir, daß uns der hl. Geist nicht nur seine Gaben, sondern auch sich selbst mittheilt. „Dadurch also, so scheint es, werden wir (wenigstens im vollern Sinne) Adoptivsöhne Gottes, daß der Geist Gottes durch Zeugung in uns übergeht." Aber ist die Hingabe des hl. Geistes an uns eine Zeugung? Stellen die Offenbarungsquellen sie nicht vielmehr als eine Einkehr der göttlichen Personen in unsere Seele dar, bei welcher Gott uns nicht zu seinen Söhnen macht, sondern diejenigen, welche seine Söhne sind, zu seinen Tempeln weiht? — Die für die besprochene Ansicht gewöhnlich angeführten Väterstellen lassen sich meistens anders erklären (cf. Franzelin, de Deo trino p. 568. p. 578, Ed. I[a].), und von den vom Verfasser angezogenen Schrifttexten spricht jedenfalls keiner so klar für dieselbe,

Gottheit dem heil. Geiste nur appropriirt werde, oder ob sie ihm, wie Petavius glaubt, im Gegensatze zu den andern göttlichen Personen eigen sei, will der Verf. unentschieden lassen (Nr. 202). Es wäre deßhalb der Ausdruck καθ' ὑπόστασιν (Nr. 200 sqq.) besser vermieden worden, da er leicht zu Gunsten der von Petavius vertretenen Ansicht gedeutet werden kann.

Bei Besprechung der berühmten Streitfrage über das Verhältniß der Gnade zur Freiheit wird das thomistische System mit meisterhafter Kürze dargelegt (Nr. 108), und die molinistische Lehre wohl begründet. Die spekulativen und die vom Tridentinum (S. VI. cp. 5. can. 4) gebotenen Beweise für dieselben sowie eine genauere Erklärung dieses Systems haben wir ungern vermißt.

Hinsichtlich anderer Controversen und wichtigerer Lehren sei nur kurz angedeutet, daß im Traktate über die Sakramente die moralische Wirkung derselben mit Ausschluß der eigentlich physischen vertheidigt (Nr. 270 sqq.) und Catharini's Ansicht über die sogenannte äußere Intention widerlegt wird (Nr. 310 sqq.). — Beim hl. Meßopfer ist die Consekration in so fern der eigentliche Opferakt, als sie das Opferlamm (cf. S. 7) in den Zustand eines leblosen Gegenstandes, in den Zustand von Speise und Trank versetzt (Nr. 461). — Recht gründlich bespricht der Verf. die geschichtliche Frage, ob die Kirche jemals die Lossprechung von gewissen Sünden auf immer verweigert habe; er beweist, daß eine so harte Praxis nur vorübergehend in einzelnen Sprengeln Eingang gefunden, aber nie die Praxis der apostolischen Kirche oder der Gesammtkirche gewesen sei (Nr. 492 sqq.). — Bevor der Verf. dann dazu übergeht, die aus den Vätern, namentlich Tertullian und Cyprian hergenommenen Einwürfe zu widerlegen (Nr. 501 sqq.), zeigt er dogmatisch in einer eigenen These, daß der Kirche überhaupt die

---

wie Gal. 4, 6 gegen sie: Quoniam autem estis filii, misit Deus Spiritum filii sui in corda vestra. — Auf unsere Beweisführung aus dem Tridentinum kann man nicht, wie dies Lessius (l. c.) bei ähnlicher Gelegenheit thut, erwiedern, daß die geschaffene Gnade die Innewohnung des hl. Geistes naturgemäß verlange, und somit auch sie mit Recht der Formalgrund der Kindschaft Gottes genannt werde. Was naturgemäß den Formalgrund für eine Formalwirkung erheischt, ist darum nicht selbst Formalgrund, und am wenigsten der einzige Formalgrund.

Befugniß nicht zustehe, die Nachlassung von Sünden zu verweigern, wenn anders der Sünder mit der nothwendigen Disposition um dieselbe bittet (Nr. 499 sq.). — In dem Kapitel über die Genugthuung (Nr. 549 sqq.) müßte wohl die Lehre, daß zeitliche Sündenstrafen nach Vergebung der Sünden übrig bleiben und durch Bußwerke getilgt werden können, der These über die sakramentale Genugthuung vorausgehen und nicht nachfolgen. Sehr einfach und schön ist die katholische Lehre von den Ablässen dargestellt (Nr. 576 sqq.).

Das Sakrament der Ehe ist objektiv identisch mit dem Ehecontrakt unter Christen (Nr. 646); Spender desselben sind die Contrahenten selbst (Nr. 651). Die Polygamie ist also nicht nur dem Naturgesetze wenig entsprechend (Nr. 661), sondern auch den aus seinen Hauptprincipien abgeleiteten Rechtssätzen zuwider. Vom Ursprung des menschlichen Geschlechtes an verboten, wurde sie seit der Sündfluth von Gott gestattet, bis Christus wieder die Monogamie einführte. Die von Christen vollzogene Ehe ist selbst im Falle des Ehebruches untrennbar (Nr. 660 sqq.); die Unauflöslichkeit der Ehe überhaupt ist im Naturgesetze begründet; durch den von Moyses gestatteten Absägebrief indessen konnten die Juden das Eheband vollständig lösen, so daß beiden Theilen eine neue Ehe erlaubt war (Nr. 671). Die gesetzgebende und richterliche Gewalt über die Ehe gehört der Kirche und nicht dem Staate (Nr. 686).

Um nicht den letzten schönen Traktat ganz mit Stillschweigen zu übergehen, fügen wir noch kurz hinzu, daß der Verf. mit Recht die Existenz von wirklichem Feuer in der Hölle vertheidigt (Nr. 718) und hinsichtlich des Looses der ohne Taufe sterbenden Kinder die Ansicht des heil. Augustin als zu hart und die der Theologen Catharinus und Lessius als zu gnädig mißbilligt und mit Bellarmin annimmt, daß sie sich nicht völlig im Zustande der natürlichen Glückseligkeit befinden, sondern einer wenn auch leichten Strafe der Traurigkeit über den Verlust der Anschauung Gottes unterworfen sind (Nr. 731 sqq.).

Der Verf. verweilt mit Vorliebe bei patristischen Fragen und nimmt das Beweismaterial am liebsten aus den Vätern. Durch treffliche Auswahl und Gruppirung ihrer Zeugnisse, sowie namentlich durch sorgfältige Erörterung der Regeln, nach denen sie zu erklären und bei anscheinenden Widersprüchen mit einander in Einklang zu bringen sind, hat er ein Bedeutendes zur Förderung des Studiums

der Patristik geleistet. Uns scheint indessen die Väterliteratur vor dem spekulativen und in Etwa auch vor dem scripturistischen Elemente etwas zu sehr bevorzugt zu sein. Die spekulativen Fragen und Beweise sind meistens mehr angedeutet, als erörtert und vielfach in die Anmerkungen unter den Text gerathen. Nur ungern freilich würden wir viele der schönen Väterstellen in spätern Auflagen vermissen. Sollte aber eine genauere Behandlung der spekulativen Partien nur durch Verminderung der Väterstellen ermöglicht werden, so würden wir rathen, dieses Opfer zu bringen. Denn weit mehr, als äußere Zeugnisse, führen die spekulativen Erörterungen und die sogenannten rationes theologicae in das Verständniß der einzelnen Wahrheiten und ihres Zusammenhanges untereinander ein. Dazu kommt, daß man unmöglich in einem kurzgefaßten Handbuche oder in der für die theologischen Studien so knapp zugemessenen Zeit alle wichtigen Dogmen durch patristische Beweise begründen kann. Manchmal genügen freilich einige Zeugnisse weniger Väter oder auch eines einzigen, um mit voller Gewißheit darzuthun, daß eine Wahrheit zu irgend einer Zeit vor der ganzen Kirche als katholische Glaubenswahrheit galt und darum auch heute als solche angesehen werden muß. In der Regel aber bedarf es eines großen Aufwandes von Zeugnissen, um über die Lehre der Kirche mit Sicherheit urtheilen und sagen zu können, daß entweder das Vorhandensein entgegenstehender Zeugnisse gar nicht denkbar ist, oder daß, wenn solche vorkommen, sie den beigebrachten gegenüber ihr ganzes Gewicht verlieren. — Der Verf. hat es indessen bei seinen ausgedehnten Kenntnissen in der Väterliteratur verstanden, seine Auswahl von Zeugnissen so zu treffen und dieselbe so zu gruppiren, daß sie meistens jeden Zweifel an der Wahrheit, welche er durch sie beweisen will, ausschließen, und wenn auch die in der Regel nur in ihren Grundgedanken mitgetheilten spekulativen Argumente und Erörterungen für den Selbstunterricht nicht genügen, so bieten sie doch die nothwendigen Anhaltspunkte für die ausführlichere Erklärung in der Schule.

Den Schluß des Werkes bildet ein sehr willkommenes und genaues alphabetisches Sachregister über alle drei Bände.

Möge das vortreffliche Werk eine weite Verbreitung finden und sich ihm nicht nur die Studirstuben, sondern auch die Hörsäle der Theologie öffnen. In mehreren Anstalten ist es bereits ein=

geführt. Den Theologen, welche sich den Inhalt dieses Compendiums ganz zu eigen machen, darf man in der That Glück wünschen. Sie treten mit einem wahren Schatze von theologischem Wissen aus der Schule in's Leben. Sie sind nicht etwa nur mit einzelnen gelehrten und für die Praxis des Seelsorgers wenig nützlichen Spezialfragen, sondern mit dem Gesammtinhalte der christlichen Glaubenslehre vertraut; sie können Rede und Antwort stehen, wenn es gilt, sie zu beweisen und zu vertheidigen; für den Unterricht der Gläubigen in Predigt und Katechese besitzen sie ein unerschöpfliches Material, und wenn sie in ihren Mußestunden ihre theologischen Studien ergänzen und ihr Wissen vertiefen wollen, finden sie in ihrem Handbuche meistens eine kurze und bündige Darlegung des Kernpunktes der schwierigern Controversen nebst einem reichhaltigen Verzeichnisse von Werken, welche für ein eingehenderes Studium derselben besonders empfehlenswerth sind.

Ditton Hall, England. Th. Granderath S. J.

Theologie der Propheten des Alten Testamentes, bearbeitet von Dr. Hermann Zschokke, k. k. Hofkaplan und o. ö. Professor der Theologie an der k. k. Universität in Wien. Freiburg, Herder, 1877. XIII, 624 SS.

Die biblische Theologie, welche die Ergebnisse der Exegese für die Dogmatik zusammenstellt und die im göttlichen Heilsplane begründete Entwickelung und Vervollständigung der geoffenbarten Wahrheiten nachweist, hat zwar erst in unserem Jahrhundert einen Platz als eigene theologische Disciplin innerhalb der Kirche erhalten, wird sich aber denselben gewiß ebenso auf die Dauer bewahren, wie ihre Fortsetzung, die von dem großen Petavius begründete Dogmengeschichte. Denn gerade nach katholischen Principien kommt ihr eine selbständige Bedeutung zu, während sie vom Standpunkte des „orthodoxen“ Protestantismus aus, welcher in der durch sich selbst, d. h. durch das Privaturtheil des Lesers, erklärten Bibel die einzige religiöse Erkenntnißquelle findet, eigentlich ganz mit der Dogmatik zusammenfallen müßte. Für die selbständige Behandlung der alttestamentlichen Theologie sprechen noch besondere Gründe; denn, während die Apostel die Kenntniß aller Glaubenswahrheiten, wenn auch noch nicht mit ausdrücklicher Ableitung aller daraus folgenden Consequenzen, vom Heilande empfangen hatten, war die alttestamentliche Gotteserkenntniß eine unvollständige, über

sich selbst hinausweisende, da die Erlösung durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes noch nicht stattgefunden hatte, und daher manche Heilswahrheiten entweder noch nicht ihre volle Realisation erhalten hatten oder doch nicht vollkommen in ihrer Bedeutung erkannt werden konnten. Die alttestamentliche Theologie muß also so dargestellt werden, daß einerseits ihre Unvollständigkeit, bei aller inhaltlichen Uebereinstimmung mit der Theologie des neuen Testamentes und der Kirche, andererseits aber auch die in ihr enthaltene und sich immer bestimmter entwickelnde Hinweisung und Vorbereitung auf die Erlösung durch Jesum Christum hervortrete.

Diesen Anforderungen entspricht der bereits durch viele philologische, exegetische und isagogische Werke rühmlichst bekannte Verfasser des obengenannten Werkes in anerkennenswerther Weise. Vielleicht wäre besser dieser „Theologie der Propheten" die der älteren Bücher und insbesondere des Pentateuchs, als der Grundlage der ganzen alttestamentlichen Offenbarung, vorausgegangen: doch wird dies einigermaßen dadurch ersetzt, daß sich bei den einzelnen Lehren meistens ein kurzer Hinweis auf ihre Behandlung in jenen Büchern findet.

Das umfangreiche Werk erörtert unter Benützung und Anführung sämmtlicher einschlägiger Stellen der Propheten deren Lehre von Gott, den Geschöpfen, dem Volke Gottes, dem religiös-sittlichen Leben, der Heidenwelt, dem Messias und den letzten Dingen. Da bisher noch nie eine derartige Zusammenstellung erschienen ist, so lagen dem Herrn Verfasser auch keine Vorarbeiten vor, und muß es ihm sehr viel Zeit, Mühe und Nachdenken gekostet haben, alle diese vielen Tausende von Stellen aufzusuchen und unter die betreffenden Gesichtspunkte zu gruppiren. Aber Zschokke's „Theologie der Propheten" ist nicht nur ein Werk eisernen Fleißes, keine rudis indigestaque moles: die erhabenen Aussprüche der Propheten sind hier, wie „goldene Aepfel in silberne Schalen", in eine klare und übersichtliche Darstellung eingefaßt und zu einem kunstvollen, aber aus Geist und Inhalt der heiligen Bücher selbst erschlossenen System vereinigt. Die mit dem Gegenstande so harmonirende edle und getragene Diktion erhebt sich in manchen Partien, wie bei der Schilderung der Prophetie und der Messiaslehre, zu großer Lebendigkeit und Wärme. Einige Abtheilungen stehen allerdings nur in einem etwas entfernten Zusammenhang mit der

prophetischen Theologie; so der Exkurs über den Götzendienst, die sehr ausführliche Darstellung der einzelnen Schöpfungswerke nach den drei Naturreichen und des menschlichen Leibes, die Gerichtsverkündigungen über die einzelnen Heidenvölker, u. s. w. Da aber doch immer eine gewisse Beziehung besteht, und diese Abschnitte übrigens sehr belehrende und nach verschiedenen Seiten hin brauchbare Uebersichten enthalten, so wäre es undankbar, dem Verfasser au's dem zu großen Reichthum des uns Gebotenen einen Vorwurf machen zu wollen.

Als den besten Führern zum Verständniß der prophetischen Lehren folgt der Verfasser mit Vorliebe den Kirchenvätern und dem h. Thomas von Aquino, berücksichtigt aber auch die namentlich auf protestantischer Seite so zahlreichen biblisch-theologischen Werke und Monographien der Neuzeit. Durch die eben angedeuteten, behutsam zu gebrauchenden Gewährsmänner hat er sich an einigen wenigen Stellen zu Auffassungen bestimmen lassen, die wir beanstanden möchten. So wird S. 56—57 gegen Augustin und Thomas mit Tertullian, Laktanz und dem Lutheraner Weber die Wirklichkeit des Zornaffektes in Gott, als einer „Erregung Gottes durch Hemmungen seines Offenbarungslebens seitens der Kreatur“, angenommen. Auf S. 90 wird Hengstenberg's Ansicht gebilligt, daß die einzelnen Erscheinungsformen der Sünde im gottentfremdeten Menschen nicht in des Menschen, sondern in Gottes Gewalt stehen. Freilich urtheilen über diese Frage vielleicht Andere anders als wir. Aber auf jeden Fall stimmt es nicht mit dem kirchlich-theologischen Sprachgebrauch, den Ausdruck opus operatum (S. 477. 485. 489. 541) im Sinne von bloß äußerlicher Gesetzesbeobachtung zu verwenden. Den Anfang des §. 41 könnte man leicht so auffassen, als ob die Propheten den Geist Gottes wirklich für einen Theil des göttlichen Wesens gehalten und nicht bloß, was gewiß die Meinung des Herrn Verfassers ist, durch anthropomorphistische Ausdrücke so veranschaulicht hätten. Uebrigens versteht es sich bei der auch in diesem Buche überall hervortretenden strengkirchlichen Gesinnung des Verfassers von selbst, daß ihm nichts ferner gelegen hat, als irgendwie auf außerkirchliche Anschauungen einzugehen. Wir erinnern hier nur an die Entschiedenheit, mit welcher er die Zusammensetzung des Menschen aus Leib und Seele als prophetische Lehre festhält, obgleich die ganze von ihm benützte protestan-

tische Literatur, auch Delitzsch's übrigens vortreffliches „System der biblischen Psychologie", vom trichotomistischen Standpunkte ausgeht.

Die Reihenfolge und Gliederung der theologischen Begriffe schließt sich, wie schon bemerkt, im Allgemeinen recht sachgemäß der einfachen, realistischen Anschauungsweise der Propheten an, ohne ihnen ein abstraktes Schema aufzuzwingen. Nur bei der Darstellung des Wesens und der Eigenschaften Gottes scheint uns eine etwas allzu künstliche philosophische Disposition gewählt zu sein, statt deren man besser die von den Propheten selbst in den Vordergrund gestellten Grundgedanken zum Ausgangspunkt gewählt hätte. Zudem ist uns zweifelhaft, ob man dem Wesen Gottes nach der Kategorie der Aseität als zweite und dritte koordinirte Abtheilung das Wesen Gottes nach den Kategorien der Causalität und Persönlichkeit zur Seite stellen kann. Wenn es auf S. 41 heißt: „Fassen wir die absolute Persönlichkeit Gottes als Identität des Selbstbewußtseins und der Selbstbestimmung, so ergeben sich als Elemente der göttlichen Persönlichkeit das Fürsichsein, die absolute Ichheit, welche wiederum die Einheit von absoluter Intelligenz und absolutem Willen ist", so erscheint uns hier der Begriff der Persönlichkeit nicht ganz deutlich. Denn man könnte dagegen einwenden, daß es in Gott keine absolute, sondern drei relative Ichheiten gebe, und daß die göttliche Dreipersönlichkeit undenkbar werde, wenn man die Persönlichkeit durch die Identität der absoluten Intelligenz und des absoluten Willens constituirt sein lasse.

Auch hätte der Verfasser gut daran gethan, die Schreibung der biblischen Eigennamen nach der Vulgata konsequenter durchzuführen und ein Druckfehlerverzeichniß beizufügen[1].

Die Bedenken, welche wir uns vorzubringen erlaubten, betreffen jedoch nur dem Hauptthema ferner liegende Fragen, so daß sie der diesem gründlichen, gediegenen Werke schuldigen Anerkennung

[1]) Man verbessere z. B. auf S. 145, Z. 8 v. u. Dibon statt Dimon, S. 151, Z. 18 v. u. Patros statt Patmos, S. 208, Z. 13 v. u. Hindin statt Hündin, S. 255, Z. 16 v. o. saraf statt scharaf. S. 556, Z. 21 v. o. assyrischen statt chaldäischen. Auch der hebräische Satz hätte mitunter etwas aufmerksamer revidirt werden können. Einzelne Fälle anzuführen, wäre zwecklos, da es sich hier ausschließlich um wirkliche, dem Setzer zur Last fallende Druckfehler handelt, die sich jeder Anfänger im Hebräischen sofort selbst korrigiren kann.

gewiß keinen Eintrag thun. Der Verf. hat darin die religiösen Ideen der Propheten, dieser Evangelisten des zukünftigen Erlösers, mit bewunderungswürdigem Fleiße zusammengestellt und systematisch geordnet, und dadurch sowohl für wissenschaftliche, als auch für homiletische[1]) und erbauliche Zwecke ein neues Magazin voll kostbarer Materialien eröffnet. Er liefert uns gleichsam einen bestätigenden Kommentar zu dem Satze des h. Augustin: Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus in Novo patet. Denn, wenn er auch nur ausnahmsweise die rationalistischen Kritiker ausdrücklich widerlegt, welche dem alten Testament religiöse Irrthümer aufbürden wollen oder seinen Charakter als Vorbereitung für die vollkommene neutestamentliche Offenbarung leugnen, wie er sich namentlich in den messianischen Weissagungen ausspricht, so ist doch gerade die positive Darstellung der prophetischen Lehre, der aus Zusammenstellung so vieler, sich gegenseitig stützenden und beleuchtenden Zeugnisse entstehende Cumulativbeweis die wirksamste Vertheidigung der Wahrheit. Gewiß dürfte z. B. das großartige, in sich zusammenhängende Gesammtbild, welches der Verf. aus unzähligen Stellen der Propheten von dem Messias, seiner göttlichen Würde und seinem Amte entwirft, auf wahrheitsuchende Zweifler eines tiefen Eindruckes nicht verfehlen und sie an den rationalistischen Einwürfen gegen die hervorragendsten messianischen Weissagungen irre zu machen geeignet sein. Möchte Herr Professor Zschokke den Dienst, welchen er durch sein Werk der heiligen Sache der Kirche geleistet hat, mit der Zeit durch Herausgabe einer Theologie des ganzen alten Testaments vervollständigen, wozu er in jeder Hinsicht bestens befähigt ist!

Innsbruck. Bickell.

---

[1]) Wir meinen damit, daß das Studium solcher Werke auch dazu beitragen kann, der Predigt mehr biblischen Inhalt und Färbung zu geben, als sie jetzt oft hat. Die Kirchenväter, wie auch die Theologen des Mittelalters und der kirchlichen Restaurationszeit, lebten und webten ganz in der h. Schrift; ihre Reden waren ganz davon durchtränkt und sie konnten sich kaum anders als in biblischen Wendungen ausdrücken. Wenn es in neuerer Zeit vielfach anders geworden ist, so trägt daran wohl die Entfremdung der Exegese vom kirchlichen Leben die Hauptschuld.

Antient Liturgies, being a reprint of the texts, either original or translated, of the most representative liturgies of the Church, from various sources edited with introduction, notes and a liturgical glossary by C. E. Hammond, M. A., Lecturer of Exeter College (Oxford). London, Macmillan, und Oxford, Clarendon Press Depository, 1878. LXXX, 391 SS.

Herr Hammond hat hier die Texte der ältesten und wichtigsten Liturgien in einer bequemen, leicht zugänglichen Handausgabe zusammengestellt. Für Leser, welche zunächst nur über den Ordo Missae, nicht auch über das Ritual der anderen Sakramente Belehrung suchen, besitzt sein Werk die beiden großen Vorzüge vor Daniel's Codex liturgicus, daß es die willkürlichen, jeder historischen Kontinuität mit der urchristlichen Opferfeier entbehrenden Machwerke des Protestantismus, an welche Daniel zwei Bände verschwendet hat, unberücksichtigt läßt, und daß es zu dem bei Daniel mitgetheiten Material noch manches weitere hinzufügt, wie den westsyrischen Meßordo mit der Jakobusanaphora, den koptischen Ordo mit den Anaphoren des Cyrillus und Basilius, und die äthiopische Normalliturgie. Auch des Englischen Unkundige können von dieser Sammlung Gebrauch machen, da alle Texte (mit Ausnahme der aus Malan's englischer Uebersetzung entnommenen armenischen Liturgie) in griechischer oder lateinischer Sprache abgedruckt sind.

Der Herausgeber hat sich, abgesehen von einigen gelegentlichen Verbesserungen offenbarer Irrthümer, auf einen neuen Abdruck der Texte Goar's, Renaudot's u. s. w. beschränkt, weil deren „kritische Revision eine ganze Generation von Gelehrten erfordern würde und nur allmälig zu Stande kommen könnte". Obgleich ich die ungeheuere Schwierigkeit eines solchen Unternehmens nicht verkenne, so halte ich doch wenigstens bei einigen Liturgien die Vorarbeiten schon für so weit gediehen, daß eine kritische Ausgabe kein Ding der Unmöglichkeit mehr ist. So hat P. Goar die Varianten der byzantinischen Meßfeier sorgfältig zusammengestellt und Jos. Aloys. Assemani die drei vorhandenen Handschriften der griechischen Jakobusliturgie mit einander verglichen; die ostsyrische Normalliturgie der h. Apostel Addäus und Maris habe ich in der Missionszeitschrift „Der katholische Orient" (1874, S. 25—56) nach allen gedruckten Quellen und einer Handschrift des britischen

Museums herzustellen gesucht. Das Material für die meisten anderen Liturgien ist allerdings theils noch nicht herausgegeben, theils weit zerstreut und schwer zugänglich.

Die eigenen Zuthaten des Herausgebers bestehen in kurzen Anmerkungen zu dem Text der Liturgien, einem erklärenden Glossar der lateinischen und griechischen liturgischen Kunstausdrücke und einer Einleitung über die verschiedenen orientalischen wie occidentalischen Meßriten und deren wesentliche Uebereinstimmung mit einander. Letztere wird durch eine Tabelle veranschaulicht, welche auf acht Columnen die ursprüngliche apostolische Grundlage in der byzantinischen, koptischen, ostsyrischen, gallikanischen, mozarabischen, römischen und ambrosianischen Liturgie nachweist. Diese ursprünglichen Bestandtheile der Meßfeier sind dann auch am Rande der liturgischen Texte durch Ziffern wieder angedeutet. Mit Uebergehung einiger Einzelheiten, in denen wir hier nicht ganz mit dem Herrn Verfasser übereinstimmen, bemerken wir nur, daß die Uebersicht deutlicher und überzeugender sein würde, wenn in der ersten, das ursprüngliche Meßritual enthaltenden Columne die Ceremonien und Formulare immer einzeln mit ihren technischen Namen bezeichnet wären, statt daß zuweilen mehrere zusammengefaßt und durch einen abstrakten Begriff umschrieben sind.

Uebrigens beweist Herr Hammond trotz des sehr bescheidenen Tones, in welchem er von seinen Leistungen spricht, nicht nur überall gründliche Belesenheit und gesundes Urtheil, sondern bietet auch manche wichtige Bereicherungen der liturgischen Wissenschaft. So findet er einen Beweis für das hohe Alter der Markusliturgie darin, daß sie Christus in das Angesicht der Apostel hauchen läßt, während dieser Zusatz zu Joh. 20, 22 in keiner einzigen der noch vorhandenen Handschriften des griechischen Neuen Testaments, sondern nur in den uralten koptischen Bibelübersetzungen vorkommt (S. LII). Auf S. LIV macht er wahrscheinlich, daß die alexandrinische Basiliusanaphora aus der echten, im byzantinischen Ritus üblichen Anaphora des h. Basilius entstanden ist, und erklärt daraus ihre Abweichungen von dem normalen alexandrinischen Ritus[1]). Sehr ansprechend ist die Vermuthung (S. XXX),

[1]) Wie frühzeitig der byzantinische Ritus in Aegypten einzudringen begann, beweisen die von Giorgi (Fragmentum Evangelii S. Joannis graeco-

daß in der römischen Messe das alleinstehende Oremus vor dem Offertorium ursprünglich die Einleitung zu einem Gebet bildete, welches der ambrosianischen oratio super sindonem und dem byzantinischen „ersten Gebet der Gläubigen nach Entfaltung des Corporale“ entsprach; eine Vermuthung, die sich zur Gewißheit steigern dürfte, wenn wir bedenken, daß auch die römische Liturgie vor Gregor dem Großen ein der oratio super sindonem analoges wechselndes Gebet hatte.

Zu S. XXIII möchten wir berichtigen, daß es keine eigene malabarische Liturgie gibt, da diese mit der ostsyrischen Normalliturgie der h. Apostel vollkommen identisch ist. Zu S. XIX und XLVIII: Die Barberini'sche Handschrift der byzantinischen Liturgien stammt nicht aus dem 8., sondern aus dem 10. Jahrhundert. Zu S. XXXV: Die Consignatio der Hostie mit dem h. Blut findet sich, außer im ostsyrischen, auch im westsyrischen und alexandrinischen Ritus. Zu S. 4. 5. 7. 10: Es ist mir unerfindlich, woraus der Verfasser folgern will, daß der Diakon den Schluß der Litaneien für die Katechumenen, Besessenen, Büßer und Gläubigen in den apostolischen Konstitutionen still gebetet habe; der 19. Kanon des laodicenischen Konzils, welcher ihn zu dieser Annahme veranlaßt zu haben scheint, hat eine ganz andere Bedeutung, und der Diakon ist ja überhaupt nur zum Lautsprechen da. Daß der „cherubische Hymnus“ im 7. Jahrhundert (statt im sechsten) verfaßt worden sei (S. XLIV), ist wohl nur ein Druckfehler, da im Glossar das Richtige angegeben wird.

Im Ganzen können wir das Buch als eine sehr tüchtige und verdienstliche Arbeit bezeichnen, die wir Allen, welche eine übersichtliche Einführung in das Studium der alten Liturgien und eine

---

copto-thebaicum, Rom 1789, S. 304—315 und 353—366) veröffentlichten Bruchstücke eines griechisch-koptischen Diakonikons (Ministrantenbuchs) aus dem fünften und einer koptischen Anaphora aus dem vierten (?) Jahrhundert. Jenes ist fast ganz byzantinisch und beginnt am Schlusse geradezu mit der Mittheilung des „Kanons (Ordo Missae) der Byzantiner“; diese hat zwar sonst alexandrinischen Charakter, commemorirt aber von allen Heiligen außer der Mutter Gottes nur Jakobus, Basilius und Gregorius mit Namen, offenbar weil diese schon damals als Verfasser der in Aegypten gebräuchlichsten Liturgien galten.

Zusammenstellung der nothwendigsten liturgischen Texte wünschen, angelegentlich empfehlen. Hierzu sei noch bemerkt, daß die Erörterungen des Herrn Verfassers durchgängig in vollstem Einklange mit dem katholischen Dogma stehen, und sich seine Konfession nur durch gelegentliche Bezeichnung der anglikanischen Kommunionfeier als „unseres Ritus" kundgibt.

Innsbruck. Bickell.

Konrad Summenhart. Ein Culturbild aus den Anfängen der Universität Tübingen, verfaßt von Dr. Franz Xaver Linsenmann, o. ö. Professor der katholischen Theologie. — Festprogramm der katholisch-theologischen Facultät zur vierten Säcularfeier der Universität Tübingen im Sommer 1877. Tübingen, L. F. Fues, 1877. 90 S.

Die Wichtigkeit eingehenderer Studien über die Culturzustände der letzten Decennien, welche den Reformationsstürmen des 16. Jahrh. vorausgingen, ist so allgemein anerkannt, daß man jede Bereicherung der bereits vorhandenen dießbezüglichen Leistungen willkommen heißen muß. Es war daher ein glücklicher Gedanke Dr. Linsenmann's, bei der Wahl des Themas für ein Festprogramm der katholisch-theologischen Facultät zur vierten Säcularfeier der Universität Tübingen im Sommer 1877 auf die mit jener Periode zusammentreffenden Anfänge der genannten Hochschule zurückzugreifen. Konrad Summenhart, eine ihrer ersten Zierden, tritt zwar nicht so in den Vordergrund, wie manche seiner Zeitgenossen, die auf das öffentliche Leben einen bestimmenden Einfluß übten; aber er stand sowohl wegen seines persönlichen Charakters als wegen seiner wissenschaftlichen Leistungen zu seiner Zeit in höchstem Ansehen und bietet als „Typus des biedern alten Professorenstandes" immerhin einen geeigneten Gegenstand für ein Culturbild von allgemeinerer Bedeutung. Summenhart bewegte sich hinsichtlich der Lehrmethode noch ganz in dem Geleise der alten Scholastik, besonders in der ersten Zeit, wo er der philosophischen Facultät angehörte, während er später in die theologische übertrat; aber er stand in freundschaftlichen Beziehungen zu den Humanisten und verschloß sich keineswegs den geistigen Anregungen, welche die damals beginnende neue Zeitrichtung mit sich brachte. Der Verf. rühmt seine Verdienste um die Förderung eines wissenschaftlichen, auf die Grundsprachen zurückgehenden Bibelstudiums und noch

mehr sein reges Interesse für die Behandlung von socialen und volkswirthschaftlichen Fragen, wovon seine Schriften „über die Verträge" und „über den Zehnten" Zeugniß geben. In Betreff der Naturlehre kam er über den „aristotelisch-albertinischen Standpunkt" im Wesentlichen nicht hinaus.

Die Bedeutung des mit Geschmack und gewandtem Pinsel entworfenen Culturbildes liegt abgesehen von der Vergegenwärtigung des Geistes, welcher damals das Universitätsleben noch beherrschte, vorzüglich in dem Umstande, daß es über den Zusammenstoß der alten Schulrichtung mit der von den Humanisten vorzüglich geförderten, aber keineswegs von ihnen eigentlich hervorgerufenen neuen Geistesströmung einiges Licht verbreitet. Wir sehen aus ihm, wie es damals durchaus nicht an Männern fehlte, welche eine sachgemäße Vermittelung anstrebten, wenn sie das Ziel auch nicht vollständig erreichten. Summenhart war ebenso weit davon entfernt, in seinen wissenschaftlichen Bestrebungen die Anforderungen der Zeit einfach zu ignoriren, als ihm jener kurzsichtige Eifer fremd war, der sich kopfüber in das Neue hineinstürzte und das Alte mit Füßen trat, ohne von der Tragweite des verkehrten Beginnens auch nur eine Ahnung zu haben; er erkannte, daß nur auf der überkommenen Grundlage weiter gebaut werden könne und daß namentlich die alte strenge Schulung nicht zu entrathen sei. Das Gegebene selbständig weiter zu führen, war er freilich nicht der Mann. Wir können indessen dem Verf. nicht beistimmen, wenn er im Hinblick auf den von S. öfters in Anwendung gebrachten Ausdruck „pro potentia divina" ihm den „Verzicht auf die Erkenntniß eines nothwendigen Zusammenhangs und einer Vernunftordnung, einer idealen Einheit der Schöpfung" zur Last legt (S. 31). Die Frage, ob etwas „pro potentia Dei absoluta" möglich sei, bedeutet im Grunde nichts anderes, als ob eine Wirkung an sich keinen inneren Widerspruch enthalte; denn alles andere kann Gott absolut, sofern es nur auf seine Macht ankommt, bewirken. Aber nicht Alles, was ein Objekt seiner Macht sein kann, ist mit seinen übrigen Attributen, wie z. B. mit seiner Weisheit und Providenz vereinbar, und demgemäß ist gerade durch den restriktiven Ausdruck „pro potentia" der Gedanke an eine in den göttlichen Ideen begründete Ordnung nahe gelegt.

Was die kirchliche Stellung Summenharts betrifft, die uns hier am meisten interessirt, hat man ihn, nach Linsenmann's Darstellung zu schließen, protestantischerseits mit Unrecht zu den Vorläufern der „Reformation" gezählt; nichts lag ihm ferner, als der Gedanke, an der kirchlichen Autorität zu rütteln; er erklärte ausdrücklich nichts festhalten zu wollen, was gegen den orthodoxen Glauben und gegen die Entscheidung der heil. Mutter, der Kirche, verstoße. Sein Verhalten dient vielmehr zur Bestätigung der Wahrheit, daß alle gut denkenden Männer innerhalb der Kirche die echte Reformation auf Grund der unveränderlichen kirchlichen Principien wünschten und erstrebten. Eine zu Hirsau gehaltene Rede über die zehn Mißstände unter den Mönchen, in welcher die Discretion von der Freimüthigkeit vielleicht zu sehr überboten wurde, bekundet seinen Eifer für die Reformirung des Ordenslebens; es fehlten aber, wie L. mit Recht bemerkt, seinen und seiner Gesinnungsgenossen Bestrebungen „die befruchtenden Ideen zu Neubildungen, die dem Charakter und den Bedürfnissen einer fortgeschrittenen Zeit angepaßt worden wären" (S. 69). Hiefür bedurfte es eines besondern Eingreifens der Vorsehung, die sich die Werkzeuge erst wählte.

Innsbruck. Wieser S. J.

Bemerkungen und Nachrichten.

Die Kirche gegenüber der Statistik. Den schon häufig gewagten Versuch, die Statistik zur Bekämpfung der katholischen Kirche zu benützen, hat im Jahre 1875 ein belgischer Ungläubiger, Emil de Laveleye, Professor an der Staatsuniversität zu Lüttich, mit einer Broschüre „Protestantismus und Katholicismus in ihren Beziehungen zur Freiheit und Wohlfahrt der Völker" in außergewöhnlich anspruchsvoller Weise erneuert. Dieselbe versucht einen „wissenschaftlichen" Beweis, daß die protestantischen Völker den katholischen in jeder Beziehung überlegen seien, daß letztere langsamer fortschritten, weniger wohlhabend seien, nicht mehr kolonisirten, von inneren Kämpfen und Revolutionen erschüttert würden, im Kriege den protestantischen Mächten erlägen, den Volksunterricht vernachläßigten, eine geringere geistige Thätigkeit entfalteten, ja sogar den protestantischen Völkern gegenüber eine niedere Stufe der Moralität einnähmen.

Es begreift sich leicht, daß dieses Pamphlet von allen Feinden der Kirche freudig begrüßt und fast gleichzeitig mit dem Erscheinen des französischen Originals in mehrere Sprachen übersetzt wurde. Die englische Uebersetzung wurde von dem Expremier Gladstone, die deutsche von dem Freimaurermeister Bluntschli bevorwortet. Unter den Entgegnungen erwähnen wir die Schrift des Barons de Haulleville (De l'avenir des peuples catholiques, Paris, Bleriot, 1876), bei Kirchheim in Mainz auch in deutscher Uebersetzung erschienen, und eine Abhandlung des hochwürdigsten Bischofs von Peoria in den vereinigten Staaten, Dr. J. L. Spalding, in dessen Essays and Reviews (New York, Catholic Publication Society, 1877). Sehr lesenswerth ist auch ein Artikel in der Dublin Review 1877, Oktoberheft, S. 418—441.

Einige Argumente Laveleye's können von vornherein nur den Eindruck der Lächerlichkeit machen; so wenn er das Kriegsunglück, welches in den Jahren 1866 und 1870 katholische Staaten betroffen hat, für die Sache der preußischen Staatsreligion ausbeutet, obgleich das siegreiche Heer beidesmal fast zur Hälfte aus Katholiken bestand; oder wenn er den Besitz zahlreicherer und größerer Kolonien (die, nebenbei bemerkt, unter protestantischer Herrschaft heidnisch bleiben, während Spanien, Portugal und Frankreich

ihre Kolonien für die christliche Kultur gewonnen haben) als ein argumentum credibilitatis für die Wahrheit des Protestantismus hinstellt. Die Revolutionen in den katholischen Ländern gehen bekanntlich nicht von den Katholiken aus, sondern von den Apostaten, Herrn Laveleye's Gesinnungsgenossen, und werden von ihnen gerade deshalb unternommen, um den Katholicismus zu vernichten. Wenn in protestantischen Ländern weniger Revolutionen ausbrechen, liegt der Grund eben darin, daß der Unglaube nur im Katholicismus seinen einzigen wahren Feind findet, den Protestantismus aber entweder vollständig ignorirt oder als Bundesgenossen betrachtet.

Die Hauptargumente Laveleye's lassen sich also dahin resumiren, daß die Katholiken ärmer, ungebildeter und unsittlicher seien, als die Protestanten. Hier müssen wir nun zunächst bekennen, daß uns die beiden ersteren Nachtheile, selbst wenn sie wirklich nachweisbar wären, ziemlich gleichgiltig lassen würden. Mit Recht sagt die Dublin Review: „Die Kirche beansprucht gar nicht, aus den katholischen Völkern erobernde, reiche, kolonisirende, oder auch nur gebildete Völker in des Wortes gewöhnlicher Bedeutung zu machen". Reichthum und Bildung zu Kriterien der religiösen Wahrheit zu machen, steht jedenfalls im schroffsten Widerspruch mit der Lehre Christi und seiner Apostel (vgl. Matth. 19, 21; 1 Kor. 1, 26; Jak. 2, 5).

Hieraus folgt jedoch keineswegs, daß der Katholicismus auf Wohlstand und Bildung der Völker einen nachtheiligen Einfluß ausübe; im Gegentheil kann man voraussetzen, daß ein wahrhaft katholisches Volk sich auf die Dauer unter sonst gleichen Verhältnissen in einer besseren Lage befinden wird, als ein nichtkatholisches. Unter dieser „besseren Lage" verstehen wir freilich nicht gerade nothwendig einen größeren Reichthum, sondern eher gleichmäßigere Vertheilung des Besitzes, hilfreicheres Eingreifen der christlichen Wohlthätigkeit, trostvollere Einwirkung der Religion und ihrer Uebungen, und daraus entstehende innere Zufriedenheit auch in kümmerlichen äußeren Verhältnissen. Diese Voraussetzung wird durch viele statistische Thatsachen bestätigt; wir erinnern nur daran, daß Geisteskrankheiten unter Protestanten mehr als doppelt so häufig sind, als unter Katholiken.

Eine ganz besondere Dreistigkeit muß man es nennen, daß Laveleye Irland als Hauptbeispiel des durch den Katholicismus verschuldeten Völkerelends anführt. Denn es mußte ihm doch bekannt sein, daß die englische Regierung nicht nur das Kirchengut, sondern auch den ganzen privaten Grundbesitz Irlands zu Gunsten fremder Protestanten konfisciren ließ und später noch während zweier Jahrhunderte durch die grausamsten Verfolgungsgesetze, ja theilweise noch jetzt durch die drückenden Pachtbestimmungen, den beraubten Katholiken den Wiedererwerb eines Vermögens abgeschnitten hat. In anderen „evangelischen" Staaten mit fast zur Hälfte katholischer Bevölkerung versteht man dieselbe Wirkung allmählig und unvermerkt herbeizuführen, indem man zu den höheren und einträglicheren Aemtern fast nur Protestanten zuläßt.

Einem etwas idealeren Ideenkreis gehört das Argument von der angeblich geringeren Bildung der Katholiken an, obgleich es ebensowenig etwas beweisen würde, als das vorher besprochene. Was die elementare Volksbildung betrifft, so wird dieselbe in allen Staaten, welche Schulzwang anwenden, ziemlich auf gleicher Stufe stehen; wo der Schulzwang nicht besteht, bleiben allerdings, sowohl in den romanischen Ländern, als auch im protestantischen England und Amerika, manche Kinder ohne Unterricht. Doch ist wenigstens von der katholischen Kirche dafür gesorgt, daß keines der ihr anvertrauten Kinder des allein durchaus nothwendigen Unterrichtes in der Erkenntniß Gottes und seiner Pflichten gegen ihn entbehre. In Bezug auf den höheren Unterricht und die wissenschaftlichen Leistungen standen die Katholiken, so lange katholische Regierungen die unter kirchlicher Leitung betriebenen Studien schützten und beförderten, nirgends den Protestanten nach. Und wenn wir zugeben müßten, daß wir uns in neuester Zeit auf einigen Gebieten des Wissens hätten überflügeln lassen, so wäre dies nur allzu erklärlich, nachdem die katholische Wissenschaft vielfach durch äußere Gewalt von der geistigen Arena verdrängt worden ist, um der Häresie und dem Unglauben ungestörten Raum zu lassen, nachdem in manchen Ländern das katholische Bekenntniß faktisch von jeder akademischen Stellung ausschließt. Man denke nur an die berüchtigten „paritätischen" Zustände der preußischen Hochschulen!

Mit der größten Entschiedenheit ist Laveleye's letzte Anschuldigung, die angebliche moralische Inferiorität der katholischen Völker gegenüber den protestantischen, zurückzuweisen. Wäre diese Verleumdung eine Wahrheit, so würde sie allerdings ein Argument gegen die katholische Kirche bilden. Denn Christus hat sie nicht nur deshalb gestiftet, damit sie die theoretische Wahrheit unverfälscht erhalte, sondern auch damit sie in der Kraft des sie belebenden heiligen Geistes und durch die ihr anvertrauten Sakramente die Seelen heilige und für den Himmel gewinne. In der That spricht die Statistik entschieden zu Gunsten der katholischen Kirche, wenn man sich nicht auf einige tendenziös ausgewählte Städte oder Gegenden beschränkt, sondern die Gesammtheit der katholischen Länder mit der Gesammtheit der protestantischen vergleicht. Allerdings sind solche statistische Zahlen durch sehr complicirte Verhältnisse bedingt und können nicht ohne weiteres als Gradmesser der Sittlichkeit betrachtet werden; aber wir wollen hier ja nur ungerechte Anklagen zurückweisen, keineswegs unsere irrenden Mitbrüder beschuldigen.

Was den Selbstmord betrifft, so ist derselbe unter Protestanten durchschnittlich fast um das Doppelte, in Preußen und Baiern um das Dreifache häufiger als unter Katholiken. Nach den Zusammenstellungen Friedlieb's (Die Selbstmordmanie in der Gegenwart, Würzburg 1877) kommen auf eine Million Einwohner in Portugal jährlich nur 7 Selbstmörder, in Spanien 10, Dalmatien 11, Italien 20, Ungarn 30, Belgien 47, Oesterreich 64, dagegen in Genf 265, in der protestantischen Schweiz überhaupt 257, in Sachsen 245, Dänemark 221, Mecklenburg 162, Hannover 137.

Bezüglich der Verbrechen ist zu bedenken, daß sie, um ein einigermaßen gerechtes Bild des sittlichen Zustandes zu geben, mit Rücksicht auf die vorhandenen Versuchungen und Antriebe betrachtet werden müssen. Es können also in einzelnen Gegenden die durch die früher angedeuteten Mittel arm gemachten Katholiken häufiger wegen Vergehen verurtheilt werden, zu denen die dortigen reicheren, gebildeteren und social höhergestellten Protestanten weniger versucht sind, ohne daß man deshalb die ersteren größerer Immoralität beschuldigen dürfte. Doch ist im Ganzen auch hier die Statistik den Katholiken günstig. Denn nach der Berechnung Hausner's (Vergleichende Statistik von Europa, Lemberg 1865), deren Verwendbarkeit allerdings durch die Verschiedenheit der Strafgesetzgebung sehr erschwert wird, kommt in Europa ein Verbrechen auf 1383 Protestanten, dagegen erst auf 1531 Katholiken. Bei manchen Verbrechen, wie Meineid, ist das Zahlenverhältniß der katholischen Bevölkerung auffallend günstig.

Im protestantischen Europa ist nach Hausner unter $10^7/_{20}$ Geburten eine illegitime[1]), im katholischen erst eine unter $11^3/_{20}$. Auf die preußischen Katholiken entfiel im Jahr 1876 ein Drittel der Volkszahl, aber nur ein Viertel der außerehelichen Kinder. In dem puritanischen Schottland, dem einzigen Lande, in welchem der Protestantismus als Religion noch eine gewisse Macht über das Volksleben ausübt, waren (1873) 9 Procent der Geburten illegitim, im eigentlichen England $5^3/_5$, in Irland nur $2^7/_{10}$. Dasselbe Verhältniß wiederholt sich in Irland selbst, indem die noch jetzt halbprotestantische Provinz Ulster, in der die Katholiken einst vollständig ausgerottet waren, $5^1/_5$ Procent, das größtentheils katholische Leinster $1^3/_5$, und die fast reinkatholischen Westprovinzen Munster und Connaught sogar nur 1 Procent zählen. Ganz Irland bietet also mehr als dreimal, das katholische Irland aber neunmal günstigere Zahlen als Schottland[2]). Wir wiederholen nochmals, daß wir auch durch die ebengenannten Thatsachen keinen Angriff auf den sittlichen Werth der protestantischen Völker beabsichtigen, da man aus der durch so viele äußere Gründe mitbedingten Procentzahl der illegitimen Geburten keinen direkten Schluß auf die nationale Moralität ziehen kann. Wir wollen nur die so dreist ausgestreute Verleumdung von der „Verkommenheit der katholischen Völker" widerlegen, durch welche viele Irrgläubige von der Erkenntniß der Wahrheit und der Rückkehr zur h. Kirche abgehalten werden. B.

---

[1]) Die Statistik der Ehescheidungen übergehen wir, weil der ungünstige Einfluß des Protestantismus in dieser Hinsicht allgemein zugestanden ist; die Statistik der Prostitution wegen des widerwärtigen Gegenstandes. Die ausführlichen Tabellen bei Hausner beweisen, daß die katholischen Völker in beiden Beziehungen einen Vergleich nicht zu scheuen brauchen.

[2]) Auch der Verbrauch alkoholischer Getränke und die Zahl der Bestrafungen wegen Trunkenheit ist in Schottland viermal größer, als in dem hierin so verrufenen Irland.

Die literarische Bewegung in der Galilei-Frage. Seit dem Beginn des Jahres 1878, wo wir bei Gelegenheit unserer historischen und juristischen Untersuchung des Galileiprocesses einen Ueberblick über die betreffende neuere Literatur gegeben haben (s. Heft 1, S. 66 f.), hat die Verhandlung über die Streitfrage noch mehr als sonst Gelehrte und Ungelehrte in Athem gehalten. Es dürfte darum unsern Lesern nicht unwillkommen sein, wenn wir in einigen kurzen Zeilen über das Erschienene berichten. Wir werden so zugleich unserer in Bälde erscheinenden zweiten und letzten Untersuchung, nämlich über die theologische Seite der Frage und speciell den Charakter des Indexdecretes von 1616, die Wege bereiten.

Wir freuen uns, zuerst ein treffliches, von ächt katholischem und historischem Standpunkt verfaßtes Werk verzeichnen zu können: La question de Galilée, les faits et leurs conséquences, par Henri de l'Épinois; Société gen. de librairie cath.; Paris, Palmé 1878, 16°. In einem eleganten Bande von 332 Seiten hat der durch frühere Arbeiten auf dem nämlichen Felde und insbesondere durch seine Ausgabe der Proceßacten bekannte Schriftsteller die Ergebnisse langer Studien in wunderbar leichter und lichter Form zusammengefaßt. Zeigt die Gewandtheit der Darstellung den Franzosen, so zeigt die Gründlichkeit und Besonnenheit der Forschung den ehemaligen Schüler der nach deutschem Muster arbeitenden École des chartes. Die Eintheilung des Buches ist eine für seinen Zweck recht glückliche. Zuerst wird der Gang der Begebenheiten objectiv und in fortlaufender Erzählung dargestellt, sodann wird eine Anzahl von Einzelfragen besonders discutirt, solche Punkte nämlich, deren Erörterung an früherer Stelle den Faden der Geschichte allzusehr zerrissen haben würde. Begreiflich bietet dieser zweite Theil das eigentlich Interessante. Es handelt sich daselbst um die Torturfrage, um das vermeintlich gefälschte Specialverbot an Galilei, um die Competenz der Indexcongregation zur Fällung ihres Spruches von 1616, um die Umstände dieses Dekretes und sein Verhältniß zur päpstlichen Unfehlbarkeit, und schließlich um den Einfluß desselben auf die Entwickelung der Astronomie. Mit Ausnahme dieses letzten Punktes, welcher mit reichem, sonst noch nicht verwendetem Material behandelt ist, begegnet zwar der mit der bisherigen katholischen Literatur Vertraute keinen wesentlich neuen Beiträgen zur Frage, aber es bleibt l'Epinois das Verdienst einer besseren Begründung und durch Klarheit und Lebhaftigkeit sehr anziehenden Vertheidigung unserer apologetischen Positionen.

In allen Einzelnheiten seiner Taktik können wir darum doch nicht mit ihm übereinstimmen. So überschätzt er nach unserer Meinung die Einwirkung der herrschenden aristotelischen Philosophie auf das Auftreten der römischen Tribunale, und schlägt den Werth dieser Philosophie allzu gering an. Es ist zwar eine vielverbreitete, aber nichtsdestoweniger unbegründete Ansicht, daß in der Bevorzugung der Philosophie des Aristoteles durch die kirchliche Vorzeit ein principielles Hemmniß gegen die Entwicklung der beobachtenden Naturwissenschaft gelegen habe. Zwei Faktoren dagegen,

die hervorragend auf die Haltung der Inquisitions- und der Indexcongregation einwirkten, läßt l'Epinois zu sehr zurücktreten, wir meinen den Abgang eigentlicher Beweise für die Wahrheit des Copernicanischen Systems in jener Zeit seiner Anfänge und das stürmische, rechthaberische Wesen Galilei's. Auch hätte der Verfasser dem theologischen Charakter der Index-decrete und den verschiedenen Arten der Approbation derselben durch den Papst mehr Aufmerksamkeit zuwenden und auf Grund allgemeiner Feststellungen hierüber die sichere und Jeden zufriedenstellende Anwendung auf den vorliegenden Fall machen müssen, ein Desiderat, das übrigens nach unserem Dafürhalten keines der bisherigen Bücher ausreichend erfüllt.

Gleichzeitig mit dem Werke des französischen Historikers erschien in Deutschland der erste Theil einer längeren, jetzt in drei Aufsätzen abgeschlossenen Arbeit der Stimmen aus Maria-Laach (Heft 2. 3. 4): „Galileo Galilei und der römische Stuhl" aus der bewährten Feder von P. G. Schneemann S. J. Bei aller wohlberechtigten apologetischen Tendenz kommt in derselben die geschichtliche Wahrheit mit größter Unbefangenheit zum Ausdruck. Die Sichtung und Gruppirung des Materials läßt gleichfalls Nichts zu wünschen übrig. Wir möchten uns nur über die von Schneemann Heft 4, S. 396 f. aufgestellte neue Auffassung des dem Astronomen ertheilten Specialverbotes vom 26. Februar 1616 einige flüchtige Bemerkungen erlauben. Hinsichtlich des Standes der Frage, die trotz ihrer untergeordneten Bedeutung den neuesten Kämpfen ziemliche Berühmtheit verdankt, verweisen wir auf unsern Galilei-Artikel S. 87 ff. Wenn Schneemann zu dem Resultate kommt: „Es ist falsch, daß nach dem in Frage stehenden Documente Galilei das angekündigt wurde, was der Papst (am 25. Febr.) nur für den Fall der Weigerung oder des Ungehorsames (gegenüber der vorgängigen Admonition durch Bellarmin) vorgeschrieben hatte", so scheint dieser Annahme zunächst der Text der Schlußsentenz im Processe Galilei's entgegenzustehen. Daselbst heißt es nämlich, die Ankündigung jenes Präceptums sei geschehen „in Ausführung des päpstlichen Decretes", dessen Wortlaut ebenda vorangeschickt wird (Galilei Opere IX, 467); sie kann aber nur geschehen sein „in Ausführung" des zweiten, für den Weigerungsfall festgesetzten Theiles des Decretes, da ein Stehenbleiben beim ersten Theile, nämlich bei der Admonition ohne Präceptum, durch den Text vom 26. Febr. ausgeschlossen ist. Allerdings braucht das Decret vom 25. in jenem zweiten Theile die Ausdrücke, es sei Galilei streng zu verbieten die copernicanische Ansicht docere aut defendere seu de ea tractare, während der Commissär und Bellarmin bei der Ertheilung des Präceptums am 26. die Wendung brauchen: nec eam de cetero quovis modo teneat, doceat aut defendat verbo aut scriptis, ohne das non tractare wörtlich einfließen zu lassen. Aber man dürfte angesichts aller Umstände doch wohl nicht genöthigt sein, in dem übergangenen non tractare des Papstes einen besonderen und zwar den allerwichtigsten Gegenstand der päpstlichen Verordnung, nämlich, wie Schneemann will, die Auflegung vollständigen Still-

schweigens pro oder contra zu finden. Es wird mit jenem Ausdrucke eben nur in pleonastischer Weise die Enthaltung von einer Behandlung des Copernicanischen Systems als eines irgendwie begründeten oder wahren gemeint gewesen sein. Sonst hätte ja auch Bellarmin mit unerklärlicher Eigenmächtigkeit gehandelt, der Secretär der Inquisition hätte nicht den Inhalt der vom Papste und dem heil. Officium ausgegangenen Anordnung für identisch mit dem Inhalt des Bellarmin'schen Präceptums hinnehmen können (Gal. Op. IX, 472), und das letztere könnte in dem Gutachten der Specialcongregation von 1632 und in der Abschwörung nicht einfach als „das vom heil. Officium gegebene Präceptum" hingestellt werden. Doch genug über die Exegese jenes Documentes.

Weder mit den Documenten noch mit deren Exegese machen sich die Verfasser zweier anderen neuen Publicationen über Galilei besonders viel zu schaffen, wir meinen F. Fuchs (Ueber das Leben und die Werke Galilei's. Bonn, Strauß) und L. Terrier (Galilei. Basel, Schweighauser). In so kleinem Umfange ihre Schriften, beide mündlich gehaltene Vorträge, auftreten, so condensirt erscheint darin der Haß gegen die Kirche im Namen der „in Galilei verdammten modernen Wissenschaft" (Terrier). Während der Erstere für die Geschichte des Processes wenigstens das Buch von Gebler, „Galilei und die röm. Curie", zu excerpiren bemüht ist, ohne jedoch in das Verständniß der Vorgänge einzudringen, bindet sich bei dem Zweiten die Freiheit der Wissenschaft nicht einmal an jene äußere Ordnung der Thatsachen, die ihm Gebler, den er nicht zu kennen scheint, vorgelegt haben würde. „Leidenschaft und Fanatismus", sagt Terrier, „beherrschten zur Zeit Galilei's die Menschheit". Ist es ein unwillkürliches Selbstbekenntniß, wenn er alsbald fortfährt: „Wir sind, gestehen wir es nur, nicht viel weiser als die Zeitgenossen des berühmten Italieners"?

Erquicklicher war uns die Lesung eines Artikels von P. Schanz in der Literar. Rundschau nr. 1, worin die wichtigeren Schriften der letzten Jahre über Galilei besprochen und zu einer kurzen Darstellung der Hauptmomente des Streitthemas verwendet werden. Eine literarische Abhandlung gleichen Inhaltes, jedoch der landläufigen Ausfälle gegen die Kirche keineswegs ermangelnd, lieferte Scartazzini in dem Magazin für Literatur des Auslandes (nr. 14. 15). Bemerkenswerth ist letztere Abhandlung nur dadurch, daß Scartazzini u. A. auch gegen Hrn. v. Gebler und dessen Theorie auftritt, welche behauptet, das Document vom 26. Februar 1616 sei zwar ächt und unverfälscht, aber inhaltlich unrichtig. Scartazzini ist frischweg für die Fälschung. Hat er mit letzterem entschieden Unrecht, so findet er doch mit bestem Grunde in der Annahme Geblers Halbheit und Inconsequenz. Wir acceptiren gerne die nachfolgend mitgetheilten Sätze von Scartazzini, schließen jedoch daraus nicht mit ihm, daß Gebler eine nachträgliche Einschwärzung des Documentes anerkennen, sondern daß derselbe mit der Annahme des gerichtlichen Ursprunges des Protocolles im J. 1616 auch die Wahrheit seines Inhaltes zugeben müsse. „Es läßt sich schlechterdings

kein Grund errathen, warum man 1616 ein falsches (unwahres) Protocoll fabricirt haben soll, und hat sich H. Gebler vorläufig um diese Frage ganz und gar nicht bekümmert". „Es wird uns als Lösung des Räthsels ein unlösbares Räthsel aufgegeben. Daß Geblers etwas confuse Hypothese nicht befriedigen konnte, liegt auf der Hand" und er „scheint in einen etwas grellen Widerspruch mit sich selbst gerathen zu sein".

Schon früher hatte derselbe Scartazzini mit vermeintlichen neuen Entdeckungen, die noch besseres Fundament als die Wohlwill'schen (Ist Galilei gefoltert worden? s. Heft 1. dieses Jahrg. S. 185 ff.) besitzen wollten, in den Nummern der Augsb. Allg. Zeitung vom 28. und 29. Oct. 1877 das Document für gefälscht erklärt. Es war überhaupt als wäre für die kirchenfeindliche periodische Literatur die Parole ausgegeben worden, daß die Nachweise Geblers zu Gunsten der Unverfälschtheit des an Ort und Stelle von ihm durchforschten vatikanischen Actenbandes auf keine Weise zur Anerkennung gelangen dürften. Nach Scartazzini war in diesem Gegenbemühen M. Cantor der lauteste, natürlich auch seinerseits mit ganz neuen Gründen, und zwar so kostbaren, daß sie ihn mit dem genannten Nebenbuhler in einen Hader um die Priorität zu bringen im Stande waren.

Aber siehe, während dieses Streites dringt Wohlwill auf einmal noch weiter als alle Anderen. Mit seiner Lupe entdeckt er nach langen Versuchen, daß die Photo-Litographie des Documentes bei l'Epinois Radirungen aufweise und, merkwürdig, gerade an den für seine specielle Fälschungshypothese benöthigten Stellen. Er verfaßt eine Denkschrift, die in einer beschränkten Anzahl von Exemplaren gedruckt und versendet wird (Die Fälschung des Protocolls 2c.). Wegen der Wahrung der Priorität (!) aber läßt er sich sofort im Zarnke'schen Centralblatt das Datum bestätigen.

Herr v. Gebler hat unsere früher schon ausgesprochene Hoffnung, daß er gegenüber dem zu erwartenden Sturm wider sein Zugeständniß der Aechtheit für die Vertheidigung der letzteren auftreten werde, nicht getäuscht. Wiewohl bei seiner Zwitterstellung leider beharrend und in seiner antikirchlichen Richtung mit den Gegnern einig, hat er mit aller jener Zuversicht und aller jener Triftigkeit der Gründe, die ihm das persönliche Studium zu Rom an die Hand gab, die verschiedenen Angriffe zurückgeschlagen. Ein langer Artikel über die angebliche Actenfälschung, abgedruckt in der Augsb. Allg. Zeitung vom 25. 26. und 27. Febr., ist gegen Scartazzini, Cantor und Wohlwill gerichtet; in einer eigenen Abhandlung: Ist Galilei gefoltert worden? in der Berliner „Gegenwart" nr. 18 u. ff. kämpft Gebler gegen die gleichnamige Schrift von Wohlwill.

Was die Entdeckungen der Lupe Wohlwills betrifft, so fragt Gebler sehr zutreffend: „Weiß Dr. Wohlwill, wie Illusionen zu Stande kommen? Man blickt zehnmal auf einen Fleck hin und sieht nichts, das elftemal sehen die aufgeregten Sinne das Phantom, womit die Phantasie sich schon lange beschäftigt hat". „Wie man aus einer photographischen Reproduction Radirungen entnehmen kann, ist uns unbegreiflich". Uebrigens habe er

selbst, fährt er fort, die Untersuchung des Originals „mit guter Lupe sorgfältig und wiederholt angestellt", er habe auch das Papier gegen das Licht gehalten, und dennoch ebensowenig wie l'Epinois und vor ihm Berti das geringste Verdächtige wahrgenommen. Auf seine anderweitigen einläßigen Erörterungen gegen die Beweismanipulationen von Cantor und Scartazzini können wir hier nicht eingehen; wir nehmen nur mit Anerkennung Act von seinem Schlußwort in der Augsb. Allg. Ztg.: „Wer sich wie wir freiwillig selbst revocirt hat, weil der Augenschein ihn lehrte, daß er sich geirrt, der darf wohl sagen, daß er mit Ueberwindung persönlicher Gefühle für die historische Wahrheit eingestanden". — Die zweite Gebler'sche Arbeit, jene in der „Gegenwart", ist geeignet, die literarische Autorität des Galileifolterers Wohlwill für alle Zeiten zu Grunde zu richten. Gegenüber dessen Behauptungen über die zahllosen Fälschungen des Vatikan-Manuscriptes beweist Gebler, indem er sie einzeln durchgeht, die Authentie der betreffenden Stücke theils aus äußeren in die Augen springenden Eigenschaften, theils aus der „völligen Zwecklosigkeit" solcher Fälschungen, theils aus dem Umstande, daß eine unglaubliche „enorme Geschicklichkeit" zu ihrer Zustandebringung erforderlich gewesen wäre. „Man glaubt zu träumen", sagt er, „wenn man Wohlwills Hypothesen liest", und seine Conjecturen sind öfter „geradezu verblüffende, die sich von selbst richten".

In einer anderen mehr belletristisch gehaltenen Arbeit „Auf den Spuren Galilei's" hat inzwischen K. v. Gebler in der „Deutschen Rundschau" von Berlin (Heft 7) die Erinnerungen einer wissenschaftlichen Reise zu den Orten, wo der Gelehrte geweilt, niedergelegt. Müssen wir ihm auch bezüglich dieser Schrift wieder für manchen Beitrag zur Apologie der Kirche dankbar sein, so z. B. für die Beschreibung und Abzeichnung der Wohnung Galilei's im Inquisitionsgebäude, die mit dem Gefängniß der Sage auf das Glänzendste contrastirt, so berühren doch den katholischen Leser recht unangenehm die überall auftretenden Vorurtheile des Verfassers wider die kirchliche Autorität, die damaligen Orden und das Glaubensgericht.

Die laufende Galileiliteratur außer Deutschland und Frankreich betreffend haben wir nur noch beizufügen, daß in Italien Scartazzini seine nunmehr schon beseitigten Behauptungen über die Fälschung durch Artikel in der Rivista Europea (vol. V, p. 1 ss. etc.) einzubürgern sucht, daß in Spanien die kath. Zeitschrift La Ciencia cristiana zu Madrid unseren Artikel über den Proceß in Uebersetzung reproducirt (nr. 4—8), und daß in England die hochkirchliche Quarterly Review im Aprilheft den Nachweis gebracht hat, daß es gegenüber Galilei zu keiner Aufstellung einer päpstlichen Glaubensdefinition gekommen ist. Grisar S. J.

Ueber die kirchliche Stellung Ludwig XIV. von Frankreich. Das hochverdienstliche Werk von Onno Klopp „Der Fall des Hauses Stuart" (bis jetzt 6 Bände), im Grunde eine Geschichte Westeuropas von 1660—1714, beschäftigt sich wiederholt mit dem Verhältniß des französischen Königs Ludwig XIV zum heil. Stuhle. Mit einer Fülle von Belegen bringt er

die kirchenpolitische Haltung des roi très-chrétien in das richtige Licht und weist nach, wie das rein absolutistische Princip, dem der König huldigte, verbunden mit seiner perfiden Kunst, die Religion als Deckmantel seiner herrschsüchtigen Pläne zu benützen, ihn zu dem unbilligsten und feindseligsten Auftreten gegen Papst Innocenz XI fortführte. Ludwig hat während seiner langen Regierung allzu oft die Maxime befolgt, welche er seinem Gesandten Crequi in Rom zur Beobachtung vorschrieb: „Kränken Sie den päpstlichen Stuhl auf alle Weise“ (Klopp III, 86).

Ausführliche Ergänzungen zu dieser wahren Schilderung des französischen Monarchen bietet eine, gerade jetzt bei der Publication des Klopp'schen Werkes sehr erwünscht kommende Abhandlung des Geschichtschreibers der Versammlung des gallikanischen Klerus von 1682, Charles Gérin. Nachdem sein Werk Recherches historiques sur l'assemblée du clergé de France schon in zwei Auflagen erschienen, veröffentlichte er neuestens in der Pariser Zeitschrift Revue des questions historiques (1878, 12. année, 1. livraison, p. 1—70) eine Detailstudie zur Geschichte der Stellung Ludwig XIV zu Rom unter dem Titel: La disgrace de M. Pomponne. Diese Arbeit ist gleich dem vorhin genannten größeren Werke des Verfassers sowohl durch Reichhaltigkeit des neuen, zum Theil aus dem Archiv des Ministeriums des Aeußeren geschöpften Quellenmateriales als durch Gediegenheit der Beurtheilungen ausgezeichnet. Sie setzt sich zwar zum nächsten Zwecke nur die Darlegung, daß die plötzliche Entlassung Pomponne's als Staatsministers Ludwig XIV (18. November 1679), die zu ihrer Zeit das größte Aufsehen erregte und der politischen Welt unerklärlich vorkam, nicht auf die bisher dafür vorgebrachten Gründe zurückzuführen sei, sondern lediglich auf den Umstand, „daß des Königs aggressive und systematische Feindschaft gegen das Haupt der Kirche der Mäßigung und dem Gerechtigkeitssinne Pomponne's zuwider waren“, weßhalb sich Ludwig in der Person Colberts ein geeigneteres Werkzeug suchte. Aber die Abhandlung greift hiebei viel weiter aus, als es der Titel schließen läßt. Sie erörtert die Einzelnheiten der Verwickelungen zwischen Rom und Paris zur Zeit dieses Ministers; sie beleuchtet die hochsinnige Haltung Innocenz XI, welcher „allein seine Stimme erhob gegen die barbarische Kriegführung des Königs, gegen die Brandstiftungen und Verwüstungen, welche die Gräuel des J. 1689 schon frühe ahnen ließen“ (15); sie enthüllt andererseits die niedrige Denkart Ludwigs, worin er sich sogar nicht entblödete, dem Papste die Annexion Neapels zum Kirchenstaat anzubieten, nur um denselben aus seiner edlen Neutralität über allen kriegführenden Parteien zu bringen und zu einer Offensiv-Allianz gegen Spanien zu bewegen (Schreiben vom 29. October 1677 an den Cardinal d'Estrées S. 19, wo die Worte vorkommen: „qu'en l'état où se trouve le royaume de Naples, il (le pape) pourrait se flatter de réunir cette couronne à l'église“.

„Ludwig XIV. strebt nicht nur nach politischer Suprematie seiner Krone in Europa, sondern er geht auch auf Knechtung der Kirche innerhalb seines

Reiches und Demüthigung des heil. Stuhles aus" (10). „Es sollte nach ihm genügen, daß der König von Frankreich seinen Willen zum Ausdruck bringe, um den Papst zum Gehorsam zu vermögen" (27). „Er hetzt drei Versammlungen des Clerus gegen ihn auf und dictirt die Artikel von 1682; er ist Bundesgenosse der Türken, während Innocenz XI seine Gelder erschöpft, um zur Hebung der Belagerung Wiens mitzuwirken; er bereitet die Zurücknahme des Edictes von Nantes vor und decretirt die Bekehrung seiner protestantischen Unterthanen, ohne das Haupt der Kirche zu Rathe zu ziehen" (69). G.

Pius IX. und die griechisch-kath. Kirche in Oesterreich-Ungarn. Der große Papst Pius IX. hat, wie für die orientalische Kirche im Allgemeinen, so auch namentlich für die Gläubigen des griechischen Ritus in Oesterreich, außerordentlich viel gethan. Im J. 1853 hat er die zwei Bisthümer Lugos (Ungarn) und Szamos-Ujvar (Siebenbürgen) neu errichtet, die Eparchie Fogaras (Siebenbürgen) zur Metropolie erhoben, ihr die genannten zwei Diözesen sammt der griechischen von Großwardein (Ungarn) als Suffraganbisthümer zugetheilt und so für die unirten Griechen mit rumänischer Kirchensprache eine eigene Kirchenprovinz gebildet. Für die Griechen mit ruthenischer Kirchensprache sorgte er, indem er gleich vom Beginne seines Pontifikates an die Errichtung eines neuen Bisthums zu Stanislaw (Galizien) betrieb[1]), dann 1864 die Domkapitel an den uralten Bischofssitzen, der Metropolitankirche zu Lemberg und der Kathedrale zu Przemysl, kanonisch einsetzte, endlich — um die neuesten Erlasse in Angelegenheiten der Volksmissionen unter den Ruthenen Galiziens nicht zu erwähnen — für die erzbischöfliche Kirche von Lemberg die von dem gelehrten Metropoliten Sembratowicz vorgelegten Kapitelsstatuten durch Dekret der S. Congregatio de Propaganda fide pro negotiis ritus orientalis vom 4. Septbr. 1875 guthieß[2]). Sind diese von kundiger Hand entworfenen Constitutionen schon deßhalb merkwürdig, weil sie die ersten vom hl. Stuhle approbirten Statuten eines Kapitels ritus graeci sind, so bieten sie dem Canonisten auch deßwegen noch ein besonderes Interesse, weil sie das jus commune ecclesiae catholicae dem griechischen Ritus adaptiren, und für die zahlreiche griechische Domgeistlichkeit ein nach den hl. Canones aufgestelltes treues Bild sind, in dem diese in klaren Zügen die hl. Verrichtungen entworfen sieht, denen sie obzuliegen, die Tugenden, die sie zu üben, die Beispiele, die sie zu geben, den Weg, den sie zu wandeln hat. Hier beispielsweise einige

---

[1]) Die Erzdiözese Lemberg rit. gr. zählt 1,554,872 Seelen; hiervon sollen der neu zu errichtenden Diözese Stanislaw 698,177, in 20 Dekanaten, zugetheilt werden.

[2]) Constitutiones capituli seu presbyterii Metropolitani Leopoliensis graeco-rutheni ritus penes Ecclesiam archicathedralem Sancti Megalo-martyris Georgii existentis. Romae, ex typographia S. C. de Propaganda fide 1875, 33 SS. in fol.

Paragraphen, die sich ausschließlich auf den griechischen Ritus beziehen: Praelati capituli gaudent usu lumbaris seu epigonatii inter indumenta sacra e cingulo a dextra pendentis, et participationem in jurisdictione spirituali Archiepiscopi Metropolitae ad instar gladii spiritualis significantis (C. 5, n. 13, g); Capitulum et capitulares tenentur Archiepiscopum Metropolitam ad altare euntem praecedere et eidem pontificanti concelebrare (C. 6, n. 15, A, c); Σκευοφύλαξ seu canonicus custos invigilat cantoribus necnon alumnis Seminarii, ut ad augendam gloriam Dei et fidelium aedificationem omnia rite et devote intonentur, ... ut canendo suavi harmonia forma coelestis illius Jerusalem adumbretur, cujus beati cives Deum sine intermissione collaudant ... quod quidem eo magis in ritu graeco-rutheno observandum est, quia in eodem musicae ecclesiasticae locus non datur (C. 7. n. 19, g); Horas regias ... ipse Archiepiscopus Metropolita assistente et concelebrante capitulo absolvit (C. 8, n. 22); Pro oblationibus privatis diebus festis Christi Domini Acathistos de Jesu Christo, diebus autem festis B. V. M. Acathistos de beata Virgine per hebdomadarium recitari debet (C. 8, n. 22, §. 12, d); Die post obitum canonici altera, mane pro suffragio animae ejus singuli canonici confratres s. liturgiam offerant; quoadusque non est sepultus, penes corpus ejus parastasim absolvant et condigno funeris honore eum sepeliant (C. 19, n. 33). Es wäre zu wünschen, daß dieses nicht in den Buchhandel gekommene corpus constitutionum in einer kirchenrechtlichen Zeitschrift vollständig mitgetheilt würde. N.

Liturgische Kunstwerke. Im Interesse der christlichen Kunst machen wir unsere Leser auf die liturgische Vereins-Druckerei zum h. Johannes Ev. in Tournay (Belgien) aufmerksam. Außer einem wirklich prachtvoll ausgestatteten Brevier (4 Bde.) liegen uns nunmehr auch die längst erwarteten Horae diurnae vor. Sie sind ein Meisterstück liturgischer Kunst. Wir erwähnen nur außer den Initialen die altdeutschen Schnitte, deren neben zahlreichen Kopfvignetten fünf in ganzen Blattseiten sich vorfinden. Der Preis dieses herrlichen Diurnale steigt je nach dem Einband von 9 Fr. bis 20 Fr. auf, während der Preis des Breviers von 45 bis 100 Fr. fortschreitet. Der Vorsteher dieser Vereins-Druckerei, Herr Desclée, hat sich auch dadurch um die christliche Kunst hochverdient gemacht, daß er der für korrekten Choralgesang und die bildenden Künste so eifrig wirkenden Beuroner Benediktinerkongregation ein kürzlich als Abtei kanonisch errichtetes Kloster nebst Kirche zu Maredsous (Belgien) bauen läßt. L.

Abhandlungen.

Bossuet und die päpstliche Unfehlbarkeit.

Von Dr. J. Happ, Pfarrer zu Osthausen im Elsaß.

Eines der Hauptmittel, durch welches die Feinde der Kirche die von dem letzten ökumenischen Concil definirte päpstliche Unfehlbarkeit als eine Neuerung hinzustellen suchen, ist die Berufung auf die gallikanischen Bestrebungen im Zeitalter Ludwigs XIV., die man fälschlich mit der Lehre der französischen Kirche identificirt, und besonders auf den großen, auch um die katholische Sache so hochverdienten Bischof von Meaux. Unter anderem geschah dies vor nicht langer Zeit in der Broschüre eines Heidelberger Privatdozenten, welche denselben Titel, wie diese Abhandlung führt und Bossuet, diesen „Hammer der Häretiker", als einen Vorläufer des Pseudobischofs Reinkens darzustellen sucht.

Indem wir diesem verwerflichen Bestreben gegenüber die Stellung Bossuets einer vorurtheilslosen Betrachtung unterziehen, glauben wir zum mindesten den Nachweis liefern zu können, daß Bossuet, wenn auch in Bezug auf seine Lehre und Handlungsweise nicht frei von bedauerlichen Verirrungen, doch nicht im Entferntesten einem Reinkens an die Seite gestellt werden dürfe, ja daß er nach seinen Principien der Definition des Vatikanums weit näher stehe, als dem Fallibilismus, wie er in Deutschland diesem Concile entgegentrat; ganz abgesehen davon, daß sich Bossuet sicher niemals, nach erfolgter kirchlicher Entscheidung, zur Betheiligung an einem Schisma verirrt hätte.

I. Bossuet vor der Deklaration vom Jahre 1682.

Bossuet erscheint uns in den ersten Jahren seiner öffentlichen Laufbahn als ein treuer Genosse zweier Priester, die zu Anfang und um die Mitte des 17. Jahrhunderts den reinen Glanz ihrer Tugend und apostolischen Wirksamkeit über die Kirche Frankreichs ausgossen. Der h. Vincenz von Paul flößte ihm durch seine Priesterconferenzen und durch vertrauten Umgang seinen Geist ein, der ehrwürdige Olier würdigte ihn seiner Freundschaft. Um die Gesinnung dieser gefeierten Lehrer und Freunde Bossuets hinsichtlich der Unfehlbarkeitsfrage zu kennzeichnen, lassen wir einige Citate aus ihren Schriften folgen. Hören wir zuvörderst Olier, der sich über den dießbezüglichen Gegenstand unter anderem folgendermaßen äußert:[1] „Jesus Christus hat im h. Petrus seine Wohnstätte genommen; deshalb ist Petrus das Fundament der Kirche. Fest und unerschütterlich ist demnach dieses Fundament; es kann künftighin die Hölle in diesem Apostel nicht überwältigen, was ehedem eine schwache Magd umgestoßen hat; also, daß es der hl. Petrus ist, der die ganze Kirche stärkt, denn er ist nicht nur die Lämmer, sondern auch die Schafe zu weiden beauftragt, d. h. die Apostel selbst, die er stärken soll. . . . Die Kirche als die Braut Jesu Christi besitzt jederzeit alle Gnaden, also auch jene des Apostelamtes, d. h. die Vollmacht, das Reich Jesu Christi auf der ganzen Erde zu begründen. Damit in innigem Zusammenhange steht die Unfehlbarkeit und die den Völkern auferlegte Pflicht, ihre Lehre anzunehmen. Nun aber wohnt diese Gnade in der Person des Papstes allein; denn dieser hohe Vorzug ist auf die Päpste übergegangen. Sie sind die Nachfolger des hl. Petrus, des einzigen Apostels, der (in diesem Vorzuge) Nachfolger in der Kirche gehabt hat. Also als der einzige Apostel der Kirche ist der Papst der Erbe jener Fülle des hl. Geistes, wie sie Petrus, sein Vorgänger, besaß, und ohne anderswo als in sich selbst Erleuchtung zu suchen, hat er deren genug, um die ganze Kirche zu erleuchten."

Nicht minder eindringlich ist die Sprache, welche der h. Vincenz von Paul einigen vom Jansenismus angesteckten

[1] Vgl. Segur, Le Souverain Pontife, Paris 1863.

Bischöfen gegenüber führt[1]): „Wer ist es wohl, der diesem Uebel (des Jansenismus) abhelfen wird? Ohne Zweifel muß es der hl. Stuhl sein; nicht nur weil es uns an andern Mitteln gebricht, sondern weil die Kirchenversammlung von Trient in ihrer letzten Sitzung an ihn die Entscheidung über die Schwierigkeiten verweist, welche durch ihre Beschlüsse entstehen könnten. . . . Aber, mag Jemand einwenden, was wird man wohl dabei gewinnen, wenn der Papst das Urtheil gesprochen haben wird, da die Vertheidiger der Neuerungen sich nicht unterwerfen werden? Es kann dieses von Einigen wahr sein, die zur Cabale des Verstorbenen (St. Cyran) gehörten, der nicht nur den Beschlüssen des Papstes seine Unterwerfung versagte, sondern selbst den Concilien nicht glaubte. Ich weiß es, weil ich ihn kannte. Solche also, die wie er mit Blindheit geschlagen sind, werden in ihrem Sinne verharren; was aber die Andern betrifft . . ., so gibt es nur Wenige, die auch auf die Gefahr hin, sich gegen ihren rechtmäßigen Vater erheben zu müssen, sich nicht unterwerfen werden. . . . Ich glaube auch nicht, daß die Uneinigkeit der Bischöfe ein Gegenstand des Spottes für die Freidenker und Irrgläubigen oder des Aergernisses für die Guten werden kann. Denn außerdem, daß die Zahl derjenigen, welche den an den Papst geschriebenen Brief nicht haben unterzeichnen wollen, sehr gering ist, ist ja die Verschiedenheit der Meinungen seitens der Bischöfe auch bei den alten Concilien nichts Unerhörtes. Ja eben hierin liegt ein Beweis, wie nothwendig es ist, daß der Papst sein Urtheil fälle, indem er als Stellvertreter Christi das Oberhaupt der ganzen Kirche und folglich auch der Vorsteher der Bischöfe ist."

Noch beredter als diese überzeugenden Worte ist der Eifer, mit dem Vincentius nach dem Zeugniß der Canonisationsbulle an der Ausrottung jenes gefährlichen Irrthums arbeitete.

Die treue Anhänglichkeit an den hl. Stuhl, worin ihm diese heiligen Priester ein so herrliches Beispiel gaben, bewirkte auch bei Bossuet jene strengrömischen Gesinnungen, wie sie in seinen ersten Kanzelreden niedergelegt sind. So spendet er beispielsweise in einer Trauerrede über den frommen und gelehrten Syndicus der Sorbonne, Nikolaus Cornet, der die berüchtigten fünf Sätze aus dem Buche des Jansenius formulirt hatte, diesem

[1]) Abelly, Vie de saint Vincent de Paul, liv. 2. ch. 38.

das verdiente Lob und tadelt seine Widersacher ob ihrer Auflehnung gegen den hl. Stuhl[1]).

Kurz vorher hatte er in einer Lobrede auf den verstorbenen P. Bourgoing, Vorsteher der französischen Oratorianer, dessen Eifer für die kirchliche Einheit hervorgehoben, und folgende eigene Reflexionen über diesen Punkt daran geknüpft[2]): „Da Gott die unverletzliche Einheit des Ganzen erhalten wollte, hat er außer den Hirten der einzelnen Heerden für die ganze Heerde einen Hirten aufgestellt, damit die hl. Kirche eine mit dem Siegel der vollkommenen Einheit besiegelte Quelle sei, damit in Folge der Einheit des Oberhauptes der Geist der Uneinigkeit niemals hineindringe, ut capite constituto schismatis tolleretur occasio (S. Hieronym. adv. Jovinian. c. 1.). Als daher unser Herr Jesus Christus das Geheimniß der Einheit seiner Kirche beginnen wollte, schied er die Apostel aus der Zahl seiner Jünger aus; da er aber dieses Geheimniß vollendete, sonderte er den h. Petrus von seinen Mitaposteln ab ...., damit wir hören und verstehen, daß sich die Ordnung, die Verwaltung und Einrichtung der Kirche schließlich zur Einheit zusammenfinden sollen, und daß die Grundlage dieser Einheit die unbewegliche Stütze dieses Gebäudes ist und ewig sein wird. Folglich, liebe Christen, soll ein Jeder, der die Kirche liebt, die Einheit lieben."

Allerdings liegt in diesem muthigen Einstehen für die kirchliche Einheit gegenüber den jansenistischen Bestrebungen noch keineswegs die Bürgschaft einer korrekten Lehre bezüglich der päpstlichen Unfehlbarkeit, aber im Keime wenigstens scheint sie sich hier zu offenbaren, besonders wenn man bedenkt, daß Bossuet zur damaligen Zeit ob seiner eminent römischen Gesinnung als ultramontan verschrieen war. Anlaß zu dieser Beurtheilung bot der heftige Widerstand, den er in innigem Anschlusse an den genannten Syndikus der Sorbonne, Nikolaus Cornet, zugleich mit der Mehrheit der Doktoren dem jansenistischen Parlamente entgegensetzte. Es wurden nämlich in den Jahren 1662 und 1663 an der Sorbonne mehrere Thesen mit Zustimmung der Doktoren öffentlich vertheidigt, in

---

[1]) Bossuet, Oeuvres: oraison funèbre de Nicolas Cornet (27. Juin 1663), éd. Vivès, tom. XII.

[2]) Oraison funèbre du P. Bourgoing (6. nov. 1662), ebds.

welchen die päpstliche Unfehlbarkeit ausdrücklich gelehrt wurde. Dieß rief natürlich im Parlamente die größte Erbitterung hervor und hatte verschiedene Gewaltmaßregeln zur Folge. Dessenungeachtet ließ sich nur die Minderzahl der Doktoren dazu bestimmen, dem Könige eine Deklaration einzuhändigen, welche in 6 Artikeln der Deklaration vom Jahre 1682 präludirte. Der sechste Artikel lautete nämlich dahin, es sei nicht die Lehre der Fakultät, daß der Papst unfehlbar sei ohne irgend eine Zustimmung der Kirche. Bossuet's Name figurirt in mehreren Listen unter Jenen, welche gegen das Parlament gestimmt hatten[1]).

Einmal, so erzählt ein Berichterstatter Colbert's, als die Herren vom Hofe wieder ihr Gift gegen das Papstthum ausgespieen hatten, erhob sich Bossuet in größter Aufregung von seinem Platze, trat vor und verlangte die Censurirung der völlig schismatischen Rede des Generalprokurators.

Leider sollte dieses entschiedene Auftreten gegen den Irrthum nicht von Dauer sein. Der Wunsch Bossuet's, den Irrgläubigen die Annahme der katholischen Wahrheiten möglichst zu erleichtern, verbunden mit dem Drucke der äußern Umstände und den Einflüsterungen des Hofes, ließen ihn bald nachher jene schlüpfrige Bahn betreten, welche mit der bedauerlichen Deklaration vom Jahre 1682 endigte.

Schon im Jahre 1666 schrieb Bossuet an Ferry[2]): „Die katholische Kirche ehrt die römische Kirche als die Mutter und Lehrerin aller Kirchen, Matrem ac Magistram. Sie glaubt, daß der Apostel Petrus und dessen Nachfolger die oberste Gewalt empfangen haben, um das Volk Gottes zu regieren, die Einheit des Leibes zu unterhalten, und das hl. Depositum des Glaubens zu bewahren; aber sie verpflichtet nicht, die Unfehlbarkeit der Lehre anderswo anzuerkennen als in dem ganzen Leibe der katholischen Kirche." Man vergleiche damit die Schrift, welche Bossuet etwa 12 Jahre früher gegen den Katechismus desselben Protestanten Ferry erscheinen ließ. Da er auf den Papst zu sprechen kommt, citirt er unter andern den h. Optatus[3]) und fügt folgende erläuternde

[1]) Gérin, recherches historiques sur l'assemblée de 1682, ch. 7.
[2]) Lettre à Ferry (15. juillet 1666), éd. Vivès, t. XVII.
[3]) Optatus Milev. de schism. Donatist. l. 2, c. 2.

Bemerkungen bei: „Dieser große Bischof erklärt die Einheit der Kirche durch die Einheit des ersten Stuhles, mit dem alle Gläubigen vereinigt sein sollen, indem er sagt: Ihr könnt nicht leugnen, daß der bischöfliche Lehrstuhl zu Rom zuerst dem Petrus gegeben worden, der als der Erste darauf gesessen als das Oberhaupt aller Apostel, der deßhalb Kephas genannt worden ist; in diesem Lehrstuhl muß die Einheit von allen Gläubigen gehalten werden, damit sich die andern Apostel denselben nicht zueignen können, und Jener als Sünder und Schismatiker angesehen werde, der gegen diesen Stuhl einen andern erhebt. Hiermit will dieser Heilige nicht sagen, die Apostel hätten nicht auch ihren Lehrstuhl gehabt, da sie die Lehrer der Welt waren; sie hatten aber nicht jenen einzigen und vorzüglichen Lehrstuhl, in dem die Einheit bewahrt werden muß. Dieser gehörte nur dem Petrus. Und damit man sich nicht einbilde, derselbe höre mit Petrus auf, so zählt Optatus alle Jene her, die als dessen Nachfolger nach ihm darauf gesessen sind."

Allerdings ist auch hier die Unfehlbarkeitslehre nicht ausgesprochen; es offenbart sich vielmehr schon hier das Bestreben, den mißliebigen Punkt der päpstlichen Unfehlbarkeit Protestanten gegenüber zu verschweigen. Schwerlich jedoch hätte Bossuet damals schon eine Erklärung wie die obige vom Jahre 1666 abgegeben; sein ganzes Auftreten zur Zeit der ersten Deklaration (1663) bürgt uns dafür. Uebrigens läßt selbst jene Erklärung noch eine billige Deutung zu, indem vor der kirchlichen Entscheidung auf dem Vatikanum eine strenge Verpflichtung zur Annahme der Unfehlbarkeitslehre nicht betont werden mußte, besonders wenn durch Umgehung dieses für die Andersgläubigen besonders schwierigen Punktes ein Vortheil zu erzielen war. Leider war von dieser gefährlichen Toleranz bis zum gallikanischen Irrthum nur ein Schritt, und diesen Schritt that Bossuet. Damit sind wir bei einer neuen Phase im Leben Bossuet's angelangt.

II. Die Deklaration vom Jahre 1682.

Es würde uns zu weit führen, wollten wir es unternehmen, einen Einblick in die damaligen Verhältnisse Frankreichs zu gewähren, wie er zur billigen Beurtheilung Bossuet's im schwierigsten Momente seines Lebens erforderlich wäre. Indem wir aber die geschichtlichen Thatsachen der Hauptsache nach als bekannt voraus-

setzen müssen, dürfen wir es doch andrerseits nicht unterlassen, einige Reflexionen über die damaligen Zeitumstände vorauszuschicken.

Wie schon aus dem oben angedeuteten Conflicte zwischen der Sorbonne und dem Parlamente erhellt und in der Folge noch ausführlicher bewiesen werden wird, hatte die alte Lehre der französischen Kirche betreffs der päpstlichen Unfehlbarkeit noch in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts zahlreiche Vertheidiger, wenn ihr auch durch mannigfache ungünstige Ereignisse schon vielfach der Boden entzogen worden war. Das große abendländische Schisma, welches der Welt das bedauernswerthe Schauspiel mehrerer sich bekämpfender Päpste bot, hatte dem Ansehen des römischen Stuhles nicht wenig geschadet. Bald fing man in Frankreich an, gegen disciplinäre Verordnungen von Seite des römischen Stuhles das Ansehen des Königs anzurufen und auf die vorgeblichen gallikanischen Freiheiten, d. h. staatskirchliche Rechtsnormen zu pochen. Die Jansenisten, überall zur Stelle, wo es galt, das Ansehen des hl. Stuhles zu untergraben, fanden für ihren unehrlichen Kampf in den Libertés de l'église gallicane eine unerschöpfliche Rüstkammer. Nicht minder rührig zeigten sich Staatsmänner, Juristen und Höflinge in der Ausbeutung dieser gepriesenen Freiheiten, wenn auch für den Clerus daraus die drückendste Knechtschaft erwuchs[1]). Doch das Maß des Unheils wurde voll, als dieser schlecht verstandene Freiheitsbegriff von nicht wenigen Bischöfen auch auf kirchliche Lehrentscheidungen ausgedehnt wurde, was natürlich mit der päpstlichen Unfehlbarkeit und Lehrauktorität nicht in Einklang zu bringen war. Die Werke eines Richer und Pithou waren darnach angethan, papstfeindliche Ideen zu verbreiten; die Jansenisten im Bunde mit den Legisten wußten das Feuer trefflich zu schüren, das bloß noch eines Winkes Ludwigs XIV. bedurfte, um in hellen Flammen aufzulodern.

Unter diesen höchst mißlichen Umständen brach der verhängnißvolle Regalienstreit aus, in dem der allmächtig sich dünkende König den beharrlichen Widerstand Roms zu brechen gedachte. Es

---

[1]) Vergeblich bestrebte sich Bossuet, die gallikanischen Freiheiten, wie die Bischöfe sie verstehen, von den „Freiheiten", wie die Legisten sie verstehen, zu unterscheiden. Vgl. seinen Brief an den Kardinal d'Estrées vom Dez. 1681 (Oeuvres, t. 26).

wäre nun Aufgabe eines nach wahrer Freiheit strebenden Clerus gewesen, sich mit dem Papste gegen den nach Kirchengut lüsternen Fürsten zu verbinden. Statt dessen überließ der französische Episcopat auf den eingerufenen Versammlungen den feigen Creaturen des Hofes das große Wort. Uebrigens wußte Ludwig XIV. dafür zu sorgen, daß die Versammlungen des Clerus vom Jahre 1680 und 1681 nicht durch das Auftreten entschiedener Männer zu seinen Ungunsten ausfallen konnten; die Proteste mehrerer hochgestellter Prälaten bezeugen es[1]).

Bezeichnend sind die Schlußworte des Procès-verbal der Versammlung vom Mai 1681, welche dem h. Yvo von Chartres entlehnt sind: „Männer, die muthiger wären, würden vielleicht muthiger auftreten; Männer, die besser wären, könnten auch bessere Reden halten. Was uns betrifft, die wir in allem nur mittelmäßig sind, so tragen wir unsere Meinung vor, nicht damit dieselbe als Regel diene, sondern nur um den Verhältnissen Rechnung zu tragen, und um größeres Uebel zu verhüten.“ Letzterer Grund mag wohl auch Bossuet bestimmt haben, seinen Namen unter die Beschlüsse dieser Versammlung zu setzen; an deren Zustandekommen selbst hatte er keinen Antheil. Uebrigens mag die Hofluft auf den königlichen Almosenier auch ihren Einfluß gehabt haben.

Nach diesen mehr einleitenden Bemerkungen sind wir endlich bei der im November 1681 eröffneten größern Versammlung des französischen Clerus angekommen, derselben, welche in der Geschichte eine so traurige Berühmtheit erlangt und Bossuet's Namen nicht wenig verdunkelt hat. In bangem Vorgefühle dessen, was da kommen sollte, hätte sich Bossuet gern ferngehalten. Mehrere Freunde ersuchte er um ihr Gebet, damit, wie er sagte, die Wunden der Kirche geheilt, nicht vermehrt würden. „Dieß hoffe ich wohl“, schrieb er an den Bischof von Castoria, sowie an den Abbé de Rancé, „aber diese Hoffnung ist nicht ohne Furcht“[2]).

Am 9. November 1681 hielt Bossuet die berühmte Eröffnungsrede „über die Einheit der Kirche“, die als der wahre Ausdruck seiner persönlichen Ueberzeugung gelten kann[3]). Unter den herr-

---

[1]) Gérin a. a. O. c. 3 etc.

[2]) Lettres diverses, septembre 1681 (éd. Vivès, tom. 26).

[3]) Bossuet, Oeuvres, (éd. Vivès, tom. 11).

lichen Gedanken, die in dieser Rede zum Ausdruck kommen, seien der Beschränktheit des Raumes halber nur einige wenige hier verzeichnet: „Als Christus die letzte Hand an das Geheimniß der Einheit legen wollte, redete er nicht mehr Mehrere an; er bezeichnet Petrus persönlich und zwar mit dem neuen Namen, den er ihm gegeben: Auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen. . . . Man denke nicht, daß dieses Amt des hl. Petrus mit ihm endigen wird. Was einer unsterblichen Kirche als Stütze dienen soll, kann kein Ende haben. Petrus wird in seinen Nachfolgern immer leben, er wird immer von seinem Lehrstuhle aus reden. . . So wurde in Rom der ewige Lehrstuhl aufgerichtet und festgestellt. Es ist dieses die römische Kirche, die von Petrus und seinen Nachfolgern belehrt, keine Irrlehre kennt. . . . Die römische Kirche ist immer jungfräulich rein; der römische Glaube ist immer der Glaube der Kirche gewesen. Man glaubt immer, was man vorher geglaubt; dieselbe Stimme ertönt überall, und Petrus bleibt in seinen Nachfolgern das Fundament der Gläubigen. Christus hat es gesagt und eher als sein Wort werden Himmel und Erde vergehen. . . . Alles ist diesen Schlüsseln unterworfen: Alles, meine Brüder, Könige und Völker, Heerden und Hirten; wir bekennen es mit Freuden laut, denn wir lieben die Einheit und wir halten unsern Gehorsam in Ehren. . . . So erscheint Petrus in allem als der Erste: der Erste in dem Bekenntnisse des Glaubens, der Erste in der Verpflichtung zur Uebung der Liebe; der Erste unter den Aposteln, der Jesum nach der Auferstehung sah, wie er der erste Zeuge desselben vor dem ganzen Volke sein sollte. . . der Erste überall, denn ich kann nicht Alles sagen; Alles trägt dazu bei, seinen Vorrang zu bezeugen. . . . Das ist dieser römische Stuhl, den die hl. Väter so hoch erhoben, so laut gepriesen haben, indem sie wetteifernd gefeiert die Oberherrlichkeit des apostolischen Stuhles, die vorzügliche Obergewalt, die Quelle der Einheit, die hervorragende Stufe des priesterlichen Lehrstuhles; das die Mutterkirche, welche in ihrer Hand die Leitung aller andern Kirchen hat, das Haupt des Episcopates, woher der leitende Strahl kommt, der vorzügliche Lehrstuhl, der einzige Lehrstuhl, in dem Alle die Einheit bewahren. Ihr höret in diesen Worten die Heiligen: Optatus, Augustin, Cyprian, Irenäus, Prosper, Avitus, Theodoret, das

Concil von Chalcedon . . . das Morgen- und Abendland mit einander geeinigt. . . Wie schön bist du in dieser Einheit, o katholische Kirche, aber zugleich wie stark bist du!"

Neben diesen herrlichen Kundgebungen einer ächt katholischen Gesinnung machen sich leider in dieser Rede hie und da auch andere bemerkbar, welche den gallikanischen Ideen huldigen. „Die Gewalt," sagt Bossuet u. a., „die man dem hl. Stuhle zuerkennen muß, ist so hoch und erhaben, allen Gläubigen so theuer und so ehrwürdig, daß nichts über demselben steht, ausgenommen die ganze katholische Kirche in ihrer Gesammtheit; doch muß man die außerordentlichen Bedürfnisse und die äußersten Gefahren zu unterscheiden wissen, wo es nothwendig wird, daß Alles sich versammle und vereinige. . . . Die unruhigen und friedestörenden Geister werden sich dieser Behauptungen bedienen wollen, um Zwietracht zu stiften, aber die demüthigen, die friedfertigen, die wahren Kinder der Kirche werden dieselben nur nach der Regel, in den wahren Bedürfnissen, zu wahrhaft guten Zwecken gebrauchen." Gelegentlich kommt Bossuet auch auf den Papst Honorius und erwähnt der von einem öcumenischen Concil ihm ertheilten Rüge; aber seine Sprache ist gemäßigt und dem apostolischen Stuhle in seinem Sinne günstig. „Was hat es der monotheletischen Irrlehre genützt," schließt er, „einen Papst überlistet zu haben? Die Verurtheilung, welche ihr den ersten Schlag versetzt, ist doch von eben diesem Stuhle ausgegangen, welchen sie vergebens hatte einnehmen wollen; das 6. Concil hat nicht minder kräftig in den Ruf eingestimmt: Petrus hat durch Agatho gesprochen! Alle Häresien haben von demselben Orte her den Todesstreich erhalten." Um so entschiedener betont er dann die Unfehlbarkeit der Cathedra Petri.

Ungeachtet dieser Milderungsversuche war sich Bossuet des Schrittes wohl bewußt, den er gethan, und es klingt wie eine Entschuldigung, wenn er an den Cardinal d'Estrées in Rom also schreibt[1]: „Ich habe mir alle Mühe gegeben, so zu reden, daß ich unbeschadet der gallikanischen Lehrmeinung die römische Majestät nicht beleidigte. Mehr kann man doch nicht von einem französischen Bischofe verlangen, der durch die Verhältnisse gezwungen ist,

[1]) Éd. Vivès, tom. 26.

von solchen Dingen zu reden. Mit einem Worte: ich habe klar und deutlich gesprochen, und das ist besonders auf der Kanzel nothwendig. Ich habe auch ehrfurchtsvoll gesprochen, und Gott ist mir Zeuge, daß es in guter Absicht war... Ich habe immer geglaubt, daß, wenn man die Auktorität des hl. Stuhles auf eine Weise erklärt, die von derselben dasjenige entfernt, was gewissen Gemüthern mehr Furcht als Ehrfurcht einzuflößen geeignet ist, diese hl. Auktorität, ohne etwas zu verlieren, sich Allen, auch den Irrgläubigen und allen Feinden annehmbar zeigt." —

Uebrigens that Bossuet im Verlaufe der Verhandlungen sein Möglichstes, um die Versammlung vor übereilten und gefährlichen Schritten zu bewahren. So schlug er u. a. vor, die Tradition über die päpstlichen Prärogativen zu Rathe zu ziehen; aber der zur Eile drängende König ließ keine Zeit dazu. Glücklicher war er mit der Forderung, von einer Untersuchung der Frage abzustehen, ob die Berufung vom Papste an ein allgemeines Concil gestattet sei. Sein Hinweis auf die von Pius II. und Julius II. darüber verhängte Excommunikation that seine Wirkung. Mit aller Energie und Standhaftigkeit aber setzte er sich gegen das extreme Vorgehen des Bischofs von Tournay zur Wehr, der anfangs mit der Abfassung der Sätze über das Verhältniß zwischen der geistlichen und weltlichen Gewalt betraut worden war. Die Dreistigkeit dieses Bischofs, der dem römischen Stuhle schlechthin jede Prärogative in der Lehrgewalt absprach, schien denn auch dem Hofe selbst so maßlos und unklug, daß die ihm zugedachte Arbeit an Bossuet überwiesen wurde. Es ist nicht ohne Interesse, dem ganzen Verlauf des Streites zwischen Bossuet und dem Bischofe von Tournay zu folgen, sowie er auf den Bericht Bossuet's hin von Fenelon erzählt wird. Man wird dadurch nicht nur zu einer klaren Kenntniß der Ansichten Bossuet's, sondern auch mit Fenelon zu dem Schlusse gelangen, daß dieselben jeden richtig denkenden Geist mit logischer Nothwendigkeit zur Anerkennung der päpstlichen Unfehlbarkeit hinführen müssen.

Choiseul, Bischof von Tournay, war beauftragt gewesen, die Deklaration zu redigiren. Als sie verlesen wurde, widersetzte sich ihm Bossuet und warf ihm vor, behauptet zu haben, der apostolische Stuhl ebensowohl als die Personen der Päpste könnten die Irrlehre annehmen. „Nehmen Sie dieses nicht an,"

entgegnete der Bischof von Tournay, „so stellen Sie wohl oder übel die päpstliche Unfehlbarkeit fest.“ Bossuet: „Und Sie können doch nicht läugnen, daß der Glaube des Petrus unversehrt in seinem Lehrstuhle bleiben müsse; die Verheißungen beweisen es, die allgemeine Tradition erhärtet es auf das deutlichste.“ Choiseul: „Ist es so, dann sind Sie gezwungen, die unbedingteste Unfehlbarkeit nicht zwar dem Menschen, aber doch dem Stuhle (!) zuzuschreiben, und anzunehmen, daß alle Beschlüsse, die vom apostolischen Stuhle kommen, völlig unabänderlich und auf eine unfehlbare Auktorität gegründet sind.“ Der Bischof von Meaux bemühte sich, diesen Einwurf durch die Behauptung zu widerlegen, daß der Glaube des Stuhles unverbrüchlich, aber dennoch die Beschlüsse nicht unfehlbar seien. „Wie beweisen Sie,“ fragte v. Choiseul, „daß der Glaube des Stuhles unverbrüchlich sei?“ „Ich beweise es,“ erwiederte Bossuet, „durch die Verheißungen Jesu Christi, der auf das ausdrücklichste gesagt hat: Ich habe für dich gebeten, damit dein Glaube nicht abnehme.“ . . . Als der Bischof von Tournay immer wieder auf die Behauptung zurückkam, das sei nichts anderes als die Lehre von der Unfehlbarkeit, setzte Bossuet endlich hinzu: „Es ist dem apostolischen Stuhle verheißen, daß er auf immer und ewig das Fundament, das Haupt und der Mittelpunkt der Kirche und folglich, daß er nie häretisch oder schismatisch sein wird wie so viele Kirchen des Orients, welche einst der katholischen Gemeinschaft theilhaftig waren, und seither in das Schisma oder in die Häresie gefallen sind. Die Verheißungen versichern uns, daß dieses Unglück nie den apostolischen Stuhl treffen wird. Gesetzt, dieser Stuhl würde im Glauben irren; er würde dieß nie mit Hartnäckigkeit und Ausdauer thun und er würde sich ohne Verzug durch die übrigen Kirchen auf den geraden Weg zurückführen lassen, sobald er den Irrthum erblicken würde.“[1]) Der Hirte soll also von der Heerde geweidet werden!

Die Formulirung der gallikanischen Lehrmeinung wurde darnach, wie schon bemerkt, dem Bischof von Meaux aufgetragen, der seine Aufgabe in der Aufstellung der bekannten vier Sätze löste.

Diese Deklaration rief natürlich im Lager aller Protestanten, Jansenisten und Ungläubigen lauten Jubel, in Rom aber Ent-

---

[1]) Fénelon, de summi Pontificis auctoritate dissertatio, cap. 7.

rüstung und Trauer hervor. Innocenz XI., von seinen Zeitgenossen als ein Heiliger geschildert, war nicht der Mann, der sich durch Saumseligkeit in der Vertheidigung der kirchlichen Lehre jenen Vorwurf hätte zuziehen wollen, den Bossuet in seiner Eröffnungsrede dem Papste Honorius gemacht. Schon am 11. April 1682 veröffentlichte der Papst, dem die am 19. März abgegebene Deklaration noch nicht bekannt war, die Bulle Paternae charitati, in welcher das Gutachten der Versammlung in Betreff des dem Könige zugestandenen Regalrechtes die verdiente Verurtheilung fand. Sein Nachfolger Alexander VIII. glaubte erst eine Beruhigung der Gemüther abwarten zu müssen, bevor er die Verurtheilung der 4 Artikel in der Bulle Inter multiplices veröffentlichte (1691). Die Festigkeit des römischen Stuhles brach denn auch bald den Widerstand Ludwigs XIV.; er nahm sein dießbezügliches Edict zurück. Auch die an der Deklaration betheiligten Priester, welche Ludwig gern zur bischöflichen Würde befördert hätte, mußten ihre Zustimmung zurücknehmen, was sie denn auch durch vollständigen Widerruf brieflich thaten. An die Bischöfe war von Rom aus keine Aufforderung ergangen, weßhalb sich Bossuet zu einem ähnlichen Schritte nicht veranlaßt sah.

Bevor wir uns aus dem bisher über die persönlichen Ansichten und Bestrebungen Bossuets Mitgetheilten ein Urtheil über seine Stellung zur Unfehlbarkeitsfrage bilden und die etwaigen Berührungspunkte aufsuchen können, welche die sogenannten Altkatholiken hier zu entdecken glauben, müssen wir noch auf eine neue Fundgrube unserer Gegner aufmerksam machen, nämlich die Bossuet zugeschriebene Defensio declarationis cleri gallicani. Dieses umfangreiche Werk wurde im Jahre 1730, also 48 Jahre nach der Deklaration, 26 Jahre nach dem Tode des angeblichen Verfassers, veröffentlicht. Indem wir den Inhalt des Werkes der Hauptsache nach als bekannt voraussetzen müssen und später einige für unsern Gegenstand wichtigere Punkte herauszuheben gedenken, sei uns hier nur eine und die andere Bemerkung über die Aechtheit desselben gestattet. Die Autorschaft Bossuet's ist vielfach angefochten worden, wenn auch nicht immer aus triftigen Gründen. Wir übergehen die dießbezügliche Controverse und weisen auf die jüngste Biographie Bossuet's hin, welche Canonikus Réaume mit großer Gründlichkeit geschrieben hat. Darin ist die Aechtheit des

Werkes aus den von Bossuet selbst geschriebenen oder revidirten Handschriften nachgewiesen. Diese anzunehmen nöthigen uns auch innere Gründe, indem die in der Defensio vorgetragene Lehre im Großen und Ganzen mit Bossuet's Ansichten durchaus übereinstimmt. Es finden sich auch hier seine Lieblingsgedanken niedergelegt, der Styl wird leicht als der seinige erkannt; und wenn die Ideen, welche anderswo fast nur angedeutet wurden, hier weitläufig entwickelt und mit Beweisen begleitet werden, so darf uns dieß um so weniger befremden, als das in lateinischer Sprache geschriebene Buch eben nur für Theologen bestimmt war. Uebrigens legen wir diesem Werke mit de Maistre[1]) keineswegs denselben Werth bei, wie den von Bossuet selbst veröffentlichten Schriften. Man bedenke, daß es erst von Gallikanern und Jansenisten zu einer Zeit herausgegeben wurde, wo die in den 4 Artikeln niedergelegte Saat bereits die bitteren Früchte des vollständigen Ungehorsams gegen den Papst trug, während es Bossuet, offenbar absichtlich, als Manuscript und in unfertigem Zustande gelassen hatte. Er hatte das Buch wahrscheinlich nur als Entgegnung auf die von verschiedenen Seiten erfolgten Mißbilligungen in den ersten Momenten der Erregtheit geschrieben und es nachher, als Rom gesprochen, für immer bei Seite gelegt. Ob eine Vertilgung desselben später noch möglich war, bleibt dahingestellt. „Uebrigens entschließt man sich schwer," wie hiezu de Maistre bemerkt, „ein Werk zu vernichten, besonders wenn es beträchtlich ist und nützliche Dinge enthält, die man später verwerthen will. Indessen kommt der Tod unerwartet." Dabei ist noch zu bemerken, daß nach der Versicherung des Abbé Leroy, welcher die Defensio im Jahre 1745 herausgab, Bossuet alles gegen Papst Gregor VII. Gesagte zu tilgen beabsichtigte, ebenso die ganze Stelle über Liberius, weil sie nichts beweise.

III. Ist Bossuet der Vorläufer des Altkatholicismus?

Unsere Gegner sind nun einmal daran gewöhnt, sich des gefeierten Namens Bossuet's als einer ihrer Hauptwaffen zu bedienen, ohne vielleicht je daran gedacht zu haben, daß die in der Ueberzeugung Bossuet's haftenden Fundamentalprincipien consequent zur

---

[1]) De Maistre, De l'Eglise gallicane, liv. 2, ch. 12.

vatikanischen Glaubensentscheidung führen, und daß er trotz seiner gallikanischen Verirrungen wohl in der Theorie, nie aber in der Praxis es an der nöthigen Unterwürfigkeit hat fehlen lassen. Unangenehm berührt es uns allerdings, wenn wir einen so scharfen Denker und gründlichen Gelehrten wie Bossuet vor den letzten Consequenzen seiner Beweisführung zurückschrecken und nach einem Hinterpförtchen spähen sehen, um sich dem unnachsichtlichen Gegner im entscheidenden Moment wohl oder übel noch entwinden zu können. Diesen Eindruck wenigstens muß im unbefangenen Leser jene den Aufzeichnungen Fenelons entnommene und oben kurz angedeutete Unterredung Bossuet's mit Choiseul zurücklassen. Doch wir sind weit entfernt, dem großen Manne ein seiner persönlichen Ueberzeugung widersprechendes äußeres Auftreten vorzuwerfen; wir möchten daraus bloß den Schluß ziehen, daß Bossuet, unvermögend, die entgegenstehenden Schwierigkeiten zu lösen, die alte Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit nicht für so sicher hielt, daß ihm ein Schwanken zwischen Gallikanismus und Infallibilität nicht erlaubt scheinen konnte. Ja es durfte seiner Ansicht nach unter den damaligen höchst schwierigen Umständen sogar als erlaubt gelten, theoretisch den Feinden der Unfehlbarkeit einige Zugeständnisse zu machen[1]). Daß Bossuet bei der aufgestellten Beeinflußung des Papstes durch die Concilien nur sehr seltene und äußerst verwickelte Fälle, wie z. B. zur Zeit des Constanzer Concils vor Augen hatte, geht aus seinen eigenen Aussprüchen klar genug hervor. Uebrigens scheint er den Begriff einer Entscheidung ex cathedra nicht scharf genug vor Augen gehabt zu haben; dieß deuten seine Hinweise auf Privatbriefe von Päpsten an, dieß beweist auch der Umstand,

[1]) In der Praxis huldigte Bossuet ganz und gar dem Grundsatze des hl. Ambrosius: Ubi Petrus, ibi ecclesia, und dem des hl. Augustin: Roma locuta est, causa finita est, was schon aus seinen Befürchtungen ersichtlich ist, die ungetreuen und stolzen Kinder der Kirche möchten seine Behauptungen mißbrauchen. Wir können uns durchaus nicht dazu verstehen, diese bei jeder Gelegenheit an den Tag gelegte unterwürfige Gesinnung Bossuet's der perfiden Heuchelei der Jansenisten beizuzählen. Mag sein Schaukelsystem immerhin verwerflich und für Viele verderbenbringend gewesen sein, bewußt und mit Absicht oder gar aus schlauer Berechnung geschah es sicherlich nicht. „Gott ist mein Zeuge, daß es in guter Absicht war," schrieb Bossuet an den Cardinal d'Estrées; dieser Betheurung müssen wir Glauben schenken.

daß er das **hartnäckige** Festhalten an einer irrthümlichen Meinung bei einem Papste für unmöglich hält. Der Papst kann seiner Ansicht nach in Glaubenssachen eine Zeitlang wanken, bis er seinen Irrthum einsieht, aber vom Glauben lassen kann er nicht. Uebrigens steht Bossuet dafür ein, daß nur die Entscheidung des Papstes einem Concil das Siegel der Unfehlbarkeit aufdrückt; „durch Agatho hat Petrus gesprochen!" tönt es ihm selbst aus der für ihn noch sehr verworrenen Honoriusfrage heraus. Bei allen diesen Entschuldigungs- und Abschwächungsgründen müssen wir es jedoch aufrichtig bedauern, daß Bossuet sich trotz der eigenen Unklarheit in der Unfehlbarkeitsfrage eine Zeitlang zu den folgenschwersten Schritten verleiten ließ. Er glaubte, die Freiheit, welche ihm subjektive Einsicht und kirchliche Auktorität zu lassen schien, zur Gewinnung der Protestanten und Verhütung eines Schismas benützen zu dürfen, und erreichte damit doch eher das Gegentheil. Zeuge dessen ist seine Controverse mit Leibniz[1]), und der auf sein Ansehen nicht wenig pochende extreme Gallikanismus. Zu viel Nachsicht gegen den Irrthum hat noch zu keiner Zeit genützt. In noch viel höherem Grade haben freilich die sogenannten Altkatholiken den Vorwurf der Inconsequenz auf sich geladen, als sie das ganze Heil von einem allgemeinen Concil erwartend, sich in der Folge dessen Entscheidungen nicht fügten. Bossuet hat in schwerer Zeit geirrt, aber er hat nicht in den Fundamentalprincipien geirrt; er hat im Gegentheil jene Prämissen aufgestellt, aus denen die Väter des Vatikanums unschwer die richtige Folgerung ableiten konnten. Dieß findet sich zwar im oben Gesagten schon klar genug angedeutet, soll aber hier noch etwas ausführlicher besprochen werden.

Vor allem unterließ es Bossuet nicht, in Belehrungen für das Volk, in Predigten und schriftlichen Unterweisungen die Auktorität des hl. Stuhles in das hellste Licht zu stellen. Wir haben davon schon einige Beweise geliefert; sie ließen sich aber noch in Unzahl

---

[1]) Dieser bemerkte bekanntlich gelegentlich seiner Reunionskorrespondenz mit Bossuet, die Gallikaner, welche selbst die in Rom gelehrte päpstliche Unfehlbarkeit ablehnten, hätten kein Recht, die Protestanten wegen der Nichtannahme des tridentinischen Concils zu tadeln. Auch dadurch erschwerte das Preisgeben dieser Lehre die Bekehrung der Irrgläubigen, daß es die kirchliche Lehrauktorität unerkennbar und unsicher machte.

bringen. So z. B. bricht er in seiner Trauerrede über Henriette von England[1]) plötzlich in den Ruf aus: „Was ist der Episcopat, wenn er sich von der Kirche trennt, welche sein Ganzes, oder von dem hl. Stuhle, welcher sein Mittelpunkt ist?" In den für die Klosterfrauen seines Bisthums bestimmten „Betrachtungen über das Evangelium" schreibt er 1695, also 13 Jahre nach der Deklaration, u. a. Folgendes[2]): „Satan, sagt Christus, hat begehrt euch Alle zu sieben, aber Petrus, ich habe für dich gebeten, für dich insbesondere, für dich mit Vorzug. . . . Auf diesen Felsen will ich sie (die Kirche) bauen, ich will in dir auf eine hervorragende und vorzügliche Weise die Predigt des Glaubens niederlegen, welche deren Grundlage sein wird. . . . Auch erfüllt Christus das Versprechen, das er ihm gemacht, und bedient sich seiner, um die Brüder zu befestigen. Deßhalb ist er der Erste unter den Aposteln, dem er nach der Auferstehung erscheint. Er erschien, sagt Paulus, dem Kephas und nachher den Elfen. . . . Petrus ist immer und überall an der Spitze und Alles empfängt durch sein Urtheil seine endgiltige Entscheidung. . . . Es sollte immer ein Petrus in der Kirche sein, der seine Brüder im Glauben zu befestigen hat. . . Der Lehrstuhl des hl. Petrus ist der Lehrstuhl der Einheit gewesen, in welchem alle Bischöfe und alle Gläubigen, alle Hirten und alle Heerden sich geeinigt haben. Was können wir dir vergelten, o Herr, für alle Gnaden, die du deiner Kirche durch diesen Stuhl verliehen hast? Dort ist der wahre Glaube immer befestigt worden. . . . Laßt uns die großen Ereignisse, die großen Züge der Geschichte der Kirche verfolgen: wir werden immer die Auktorität dieses erhabenen Stuhles obenan stehen sehen bei der Verurtheilung und Ausrottung der Irrlehren, der römische Glaube ist immer der Glaube der Kirche gewesen. . . . Welche Gebrechen man immer an einigen (Nachfolgern Petri) zu bemerken glaubt, ohne in diese unnöthigen Einzelheiten einzugehen, genügt es, daß die Wahrheit des Evangeliums in dem Ganzen geblieben und daß keine Irrlehre in der Succession und dem Lehrstuhle des hl. Petrus Wurzel gefaßt oder Bestand gehabt hat; so daß der

[1]) Tom. 12. édit. Vivès.

[2]) Méditations sur l'Evangile (éd. Vivès, tom. 6).

römische Glaube, d. h. der Glaube, den Petrus in Rom gepredigt und hinterlassen, den er mit seinem Blute besiegelt hat, niemals untergegangen ist, niemals untergehen wird?"

In ähnlicher Weise ermahnt der eifrige Bischof die jansenistischen Klosterfrauen von Port-Royal (1665) zur Unterwürfigkeit gegen den römischen Stuhl:[1]) „Denen, die glaubten, genug gethan zu haben, wenn sie überhaupt den Glauben der römischen Kirche bekannten, antwortete der hl. Papst Hormisdas: Ist dem so, was bleibt euch noch anders zu thun, als daß ihr ohne Bedenken die Urtheile des apostolischen Stuhles befolget, dessen Glauben anzunehmen ihr vorgebet? Wir sagen euch dasselbe, theure Schwestern; nehmt ihr den Glauben des apostolischen Stuhles an, so befolget ohne Furcht seine Urtheile. Fürchtet euch nicht, eine Sünde zu begehen, wenn ihr demüthig auf die Auktorität seines Entscheides

---

[1]) Lettre aux religieuses de Port-Royal, éd. Vivès, tom. 26. Wie entschieden auch Bossuet in dem angeführten Citate die Nonnen von Port-Royal zur Annahme der päpstlichen Entscheidungen zu bewegen suchte und dabei eine völlige und absolute Zustimmung des Geistes forderte, so dürfen wir dennoch, um der Wahrheit getreu zu bleiben, nicht unerwähnt lassen, daß er der Kirche in Bezug auf die dogmatischen Thatsachen nicht eine schlechthinnige Unfehlbarkeit, sondern bloß eine Auktorität untergeordneterer Bedeutung, welche aber dennoch Gehorsam und zwar nicht nur Stillschweigen, sondern auch innere Zustimmung erheische, beimaß. In dieser Auffassung hat Bossuet geirrt, da die Autorität der Kirche in dogmatischen Thatsachen, wie dieses aus den Entscheidungen gegen den Jansenismus erhellt, auf unbedingter Unfehlbarkeit beruht. Die Gegner derselben sind nicht nur ungehorsam und Vertheidiger der Irrlehre; sie müssen auch schlechthin als häretisch gelten. Da jedoch die Frage von der Ausdehnung der kirchlichen Unfehlbarkeit auf facta dogmatica damals noch nicht so ausdrücklich festgestellt war, wie dieses später durch die Bullen Vineam Domini (1705) und Unigenitus (1713) geschah, so dürfte Bossuet's Irrthum hierin eine gewisse Entschuldigung finden. Es ist auch unleugbar, daß Bossuet wegen seines Uebereifers für den sogenannten Thomismus dem Jansenismus nicht mit seiner gewöhnlichen Energie entgegentrat, wie es die Wichtigkeit der Sache erfordert hätte. Jedoch hat er sich der päpstlichen Verurtheilung der fünf Sätze des Jansenius gläubig angeschlossen und es auch stets als seine feste Ueberzeugung bekannt, daß diese häretischen Sätze wirklich in dem Buche des Jansenius enthalten seien.

hin unterschreibet. Bekümmert euch nicht um alle die Geschichten von Intriguen und Cabalen, die die Menschen einander stets vorwerfen werden, und glaubet, daß mitten in diesen Bewegungen und in diesem Durcheinander die Sicherheit der Einzelnen darin besteht, sich an die Beschlüsse und öffentlichen Verhandlungen der Kirche zu halten.... Ihr werdet Sicherheit in dem Wege des Gehorsams finden, wenn ihr euer Gewissen in Ruhe der Auktorität der Kirche unterwerfet."

Dieser einzige Brief sollte unserer Ansicht nach doch genügen, um zu zeigen, daß sich Bossuet wohl theoretisch, aber niemals praktisch dem Gallikanismus nähern konnte. Seine Pietät gegen den hl. Stuhl tritt namentlich auch hervor in seinen Bemerkungen zu der „Neuen Bibliothek der kirchlichen Schriftsteller" von Dupin, welche die päpstliche Auktorität besonders bei Darstellung der Concilien von Ephesus und Chalcedon herabzusetzen suchte. „Es ist die gewöhnliche Art der modernen Kritiker," sagt hier Bossuet u. a., „alle Jene als stumpfsinnig anzusehen, die im Papstthum eine durch göttliches Recht aufgestellte höhere Auktorität anerkennen. Wenn man dieselbe mit dem ganzen Alterthum anerkennt, wird man beschuldigt, Rom schmeicheln zu wollen, und dessen Gunst zu suchen" (Mémoire sur la nouvelle bibliothèque, éd. Vivès, t. 20).

Ueber das Concil von Ephesus schreibt er:[1] „Wir müssen stufenweise vorangehen und mit der Verfahrungsweise beginnen. Das Verfahren dieses Conciliums gründet sich auf das Decret des Papstes Cölestin, welcher dem Nestorius zehn Tage gab, um seine Irrthümer zu widerrufen, widrigenfalls setzte er ihn ab und beauftragte den h. Cyrillus, das Urtheil auszuführen. Es geht aus allen Acten des Conciles hervor, daß dieser Entscheid mit Unterwürfigkeit von dem ganzen Orient angenommen wurde, sogar von den Anhängern des Nestorius, an deren Spitze Johannes, Patriarch von Antiochien, stand. . . . Zwei sehr bemerkenswerthe Umstände kamen bei dieser Gelegenheit vor: der erste, daß der Papst mit unbedingtester Auktorität entschied, denn er schreibt an den h. Cyrillus: Darum wirst du von der Autorität dieses unseres Stuhles, an unserer Stelle, mit Macht Gebrauch machen und unser Urtheil nicht ohne exemplarische Strenge ausführen. Cölestin fällt

[1]) Remarques sur l'histoire des conciles, ch. 1 (éd. Vivès, tom. 20).

das Urtheil; Cyrillus führt es aus, und zwar mit Macht, denn er handelt durch die Autorität des Stuhles von Rom. — Der andere Umstand ist, daß alle Bischöfe der griechischen Kirche bereit waren, zu gehorchen. Eine solche, über die griechische Kirche und noch dazu über einen Patriarchen von Constantinopel ausgeübte Gewalt gibt gewiß einen hohen Begriff von der Auktorität des Papstes. Er zeigte sich da als der Vorgesetzte aller Patriarchen; er setzte den von Constantinopel ab; der von Alexandrien rechnete es sich zur Ehre, sein Urtheil auszuführen; jener von Antiochien, obgleich ein Freund des Nestorius, dachte nicht einmal an einen Widerstand; Juvenal, der Patriarch von Jerusalem, war auf gleiche Weise gestimmt. . . . Wenn etwas in der Geschichte eines Conciliums als wesentlich gelten soll, so ist es gewiß das Urtheil. Dasjenige des Conciles von Ephesus war in folgenden Worten gefaßt: Wir, durch die heiligen Kirchenregeln und das Schreiben unseres heiligen Vaters und Mitdieners Cölestin, des Bischofs der römischen Kirche, unausweichlich genöthigt, sind zu diesem traurigen Urtheil gekommen. Man sieht, von welcher Bedeutung diese Worte sind, um die Auktorität des päpstlichen Schreibens, welches das Concilium auf gleiche Linie mit den Canones stellt, darzuthun. Unser Schriftsteller hat dieses alles hinweggelassen. . . . Der Ausdruck des Conciles erkennt in dem Schreiben des Papstes die Kraft einer gerichtlichen Sentenz, welche man nicht umhin konnte, zu bekräftigen, weil sie in ihrem Grunde gerecht und in ihrer Form giltig war, da sie von einer rechtmäßigen Gewalt ausgegangen. Es ist auch eine Sache von nicht geringer Bedeutung, daß in einem gerichtlichen Urtheil die Synode dem Papste den Namen Vater gegeben hat. . . . Wer sieht nicht, daß das Verfahren des Conciles so sehr mit dem des Papstes und des h. Cyrillus verbunden war, daß Beide nur Eine und die nämliche Handlung ausmachten? Dieses ist die Erklärung, die ausdrücklich den zum Concile eigens abgeordneten Legaten gegeben wurde, indem man ihnen in dessen Namen Folgendes sagte: Da der hl. apostolische Stuhl des heiligsten Bischofs Cölestin durch sein Urtheil die Form und die Regel zu dieser Sache gegeben, sei die Synode demselben gefolgt und habe die Regel ausgeführt. Projectus, einer der Legaten, machte auch die Bemerkung, alles, was auf dem Concil verhandelt wurde, habe keinen

andern Zweck, als das, was der Papst entschieden hatte, zum letzten Ende und zur völligen Ausführung zu bringen. ... Jenen, denen es hart ankommt, zu glauben, damals schon sei die Autorität des hl. Stuhles so groß und so verehrt gewesen, selbst in den allgemeinen Concilien, sollen aus diesem Beispiele lernen, gewissen zu vermessenen und vorurtheilsvollen Leuten kein Vertrauen zu schenken."

Obschon Bossuet auf die Entscheidungen der Concilien den größten Werth legt, hält er sie dennoch behufs Verurtheilung von Irrthümern keineswegs für unentbehrlich; die entgegengesetzte Ansicht sieht er sogar für Häresie an. So schreibt er z. B. in seiner Geschichte der protestantischen Veränderungen[1]): „Man kann nicht läugnen, daß die Kirche, ohne versammelt zu sein, Novatian, Paul von Samosata, die Pelagianer, und zahllose andere Secten genügend verurtheilt habe. Was immer für eine Partei sich also erhebe, man wird sie immer verurtheilen können, wie man diese verurtheilt hat, und die Kirche wird unfehlbar in dieser Verurtheilung sein." In dem Schreiben Bossuet's an den Cardinal d'Aguirre gelegentlich der Controverse über Fenelons nachher verurtheiltes Buch findet sich folgende Stelle[2]): „Wir erkennen in dem Stuhle Petri das unverletzliche Depositum des Glaubens und die primitive und unveränderliche Quelle der christlichen Ueberlieferungen. Was mich insbesondere betrifft, ich unterwerfe gerne alle meine Schriften dieser Auktorität und bin überzeugt, daß dasjenige, was von diesem Stuhle kommt, das Beste sein wird."

Es dürften die angeführten Citate bereits zu dem Beweise genügen, daß Bossuet keinesfalls von den selbst einem allgemeinen Concil trotzenden Altkatholiken als Autorität angerufen werden kann, sondern daß sich vielmehr alle Prämissen für die päpstliche Unfehlbarkeit in seiner Lehre finden. Denn ist einmal dem römischen Stuhle die Unfehlbarkeit in so entschiedener Weise zuerkannt, wie Bossuet, gestützt auf die ganze Tradition, es gethan hat, so ist das gleichbedeutend mit der Anerkennung der päpstlichen Unfehlbarkeit. Der römische Stuhl ist ja kein Luftgebilde, er ist nichts anderes als der ex cathedra entscheidende Papst.

---

[1]) Hist. des variations, liv. 15. (éd. Vivès, tom. 14).

[2]) Lettre 247 (éd. Vivès, tom. 29).



Ferner bleibt Bossuet immer jener fundamentalen Lehre getreu, daß das Papstthum der Mittelpunkt der katholischen Einheit, das von Christus eingesetzte Mittel ist, um die Einheit in der Kirche zu bewahren, und betrachtet deshalb die Gemeinschaft mit dem apostolischen Stuhle als das sicherste Kennzeichen der wahren Kirche[1]). Eine solche Verpflichtung zur steten Glaubensgemeinschaft mit dem Papste setzt aber nothwendig dessen Bewahrung vor jeder Häresie voraus.

Wenn Bossuet durch menschliche Rücksichten oder durch unklare Auffassung der Honoriusfrage und der Bedeutung der Constanzer Beschlüsse irregeleitet, den letzten Consequenzen seiner Prämissen auswich, so thut dieß der Sache keinen wesentlichen Eintrag; für jeden logisch denkenden Geist sind trotz aller in seinen Schriften vorkommenden Irrthümer doch auch andrerseits die kräftigsten Beweisgründe für die Unfehlbarkeit des Papstes darin enthalten.

Selbst in der unsern Gegnern so theuren Defensio gibt Bossuet die Erklärung ab, er wünsche unter den Katholiken keinen andern Streit, als daß Alle „wetteifern, mit immer stärkeren, reineren und durchsichtigeren Argumenten die Auktorität und Majestät des römischen Primates und des apostolischen Stuhles emporzuheben." Das haben die Väter des Vatikanums gethan; Bossuet hat zu diesem Schritte wenn auch unbewußt aufgemuntert. Dieselben waren nämlich mit Bossuet ganz von der Ueberzeugung durchdrungen, daß der römische „Lehrstuhl nicht irren kann, da er alsdann zum Lehrstuhl des Irrthums und der Pestilenz statt der Wahrheit werden würde, so daß die katholische Kirche selbst kein Band der Gemeinschaft mehr hätte und selbst abtrünnig und zerstört sein würde, was unmöglich ist"[2]).

Um nur ein Beispiel zu geben, wie aufrichtig Bossuet selbst in der Defensio die Zeugnisse der Tradition anführt, mögen hier seine Bemerkungen über das berühmte Formular des Papstes

---

[1]) So schreibt er z. B. in seiner ersten Pastoralinstruction für die neubekehrten Protestanten: „Man braucht nur ein wenig Vernunft und guten Willen, um einzugestehen, daß die christliche Kirche von ihrem Ursprunge an als Kennzeichen ihrer Einheit ihre Gemeinschaft mit dem Lehrstuhle des h. Petrus gehabt hat" (Première instruction pastorale sur les promesses, n. 32, éd. Vivès, t. 17).

[2]) Defensio declar. l. X. c. 6.

Hormisdas[1]) eine Stelle finden: „Dieses Glaubensbekenntniß mit demselben Anfange und demselben Schluß und mit Beifügung derjenigen Irrlehrer und Irrthümer, die zu verschiedenen Zeiten die Kirche beunruhigten, blieb in den darauffolgenden Jahrhunderten im Gebrauch. Sowie dasselbe von allen Bischöfen an den hl. Papst Hormisdas, den hl. Agapet, Nikolaus I., so wurde es auch an den Papst Adrian II., den Nachfolger des Papstes Nikolaus, von dem 8. öcumenischen Concil gerichtet. Nun denn, eine Lehre, die überall verbreitet, in allen Jahrhunderten aufrecht erhalten, von einem öcumenischen Concilium bestätigt ist: welcher Christ könnte dieselbe verwerfen?" Bossuet beruft sich hier auf ein Dokument der Tradition und erklärt es für dogmatisch bindend, welches seinem klaren Wortlaute nach unzweifelhaft die Unfehlbarkeit des Papstes lehrt.

Sehr nahe kommt Bossuet der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit am Schlusse der Defensio (Coroll. n. 8), wo er sich also ausspricht: „Es ist bei allen Katholiken sicher, daß die ökumenischen Concilien unfehlbar sind; allein da es zweifelhaft sein kann, ob ein Concil ökumenisch sei, so entscheidet darüber die Zustimmung der Kirche. Ebenso möge man auch den ex cathedra entscheidenden Papst als unfehlbar ansehen. Da man aber zweifeln kann, ob er ex cathedra gesprochen habe, so betrachte man die darauffolgende Zustimmung der Kirche als den letzten Beweis und Prüfstein dafür, daß er wirklich ex cathedra gesprochen hat." Diese Zustimmung wird nach der Lehre des Vatikanums immer erfolgen, wenn der Papst ex cathedra entscheidet. Deshalb ist Bossuet's Lehre wahr, insofern die Zustimmung der Kirche als ein weiterer, nicht unbedingt nothwendiger Beweis der Wahrheit der päpstlichen Entscheidung angesehen wird. Sie ist irrig, insofern dem päpstlichen Entscheide die ihm selbst innewohnende bindende und definitive Geltung abgesprochen wird.

Bossuet wollte sich aber so ausdrücken, daß die Auktorität des römischen Stuhles auch den Irrgläubigen und Feinden annehmbar erscheine (siehe oben den Brief an den Cardinal d'Estrées). Aus dieser alles Maß überschreitenden Nachgiebigkeit ist wohl hauptsächlich der so verschiedene Ton zu erklären, den er in seinen

---

[1]) Defens. decl. l. X. c. 7.

Reden und Schriften anschlägt. Wir räumen daher unsern Gegnern gerne ein, daß sich aus den Werken Bossuet's eine Anzahl von Stellen ausziehen ließe, welche dem Papstthume vielleicht ebenso ungünstig lauten, als die beigebrachten zu seiner Verherrlichung gereichen. Indem wir aber dieses Schwanken der Ansichten und Ausdrucksweise Bossuet's dem verdienten Tadel überlassen, haben wir aus Gerechtigkeitsgefühl für den in guter Absicht handelnden, aber irregeleiteten Mann auch auf so manche Lichtstelle hinweisen zu müssen geglaubt. Wenn sich im Lager der Altkatholiken auch nur ähnliche Lichtseiten auffinden lassen, so mögen sie Bossuet immerhin ihren Vorläufer nennen; ahmen sie hingegen bloß seine Verirrungen nach, so verwahren wir uns entschieden gegen diese Behauptung. Nie hätte sich der große Bischof von Meaux bis zum Ungehorsam gegen ein allgemeines Concil oder eine päpstliche Entscheidung[1]) fortdrängen lassen, und wenn man seine Gesinnung und Absicht in's Auge faßt, so erscheint es wohl nicht zu gewagt, diese Worte des h. Augustin über den h. Cyprian in gewissem Sinne auf ihn anzuwenden: „Wir sind weit entfernt, die schlechten Katholiken mit Cyprian zu vergleichen, nicht einmal die guten dürfen wir ihm so leicht zur Seite stellen. . . . Wenn er auch in einem Punkte geirrt hat, so ist er doch dessenungeachtet fest und unerschütterlich in der Einheit geblieben; darum soll es den Häretikern um so einleuchtender sein, welch eine schreckliche Sünde es ist, das Band des Friedens zu zerreißen" (De bapt. VI, 3).

Daß sich Bossuet für seinen Gallikanismus nicht auf die Tradition der älteren französischen Kirche berufen konnte, sondern daß diese stets die päpstliche Unfehlbarkeit gelehrt hat, beabsichtigen wir in einer folgenden Abhandlung nachzuweisen.

---

[1]) Schreibt er doch sogar in der Defensio (l. 10, c. 6): „Wohl höre ich sagen, man dürfe den Päpsten, wenn sie die Würde des römischen Stuhles rühmen, als Zeugen in eigener Sache nicht Glauben schenken. Aber das sei ferne! . . . Ich bekenne vielmehr, daß ich in Betreff der Majestät des apostolischen Stuhles stets der Lehre und Tradition der römischen Päpste glauben werde."

Ueber den patristischen Beweis für die Ehe als Sakrament.

Von Prof. J. Müllendorf S. J.

1. Es ist eine auf mehrern allgemeinen Concilien ausgesprochene Glaubenswahrheit, daß die Ehe unter Getauften ein Sakrament ist. Da diese Lehre in die alltägliche Praxis des christlichen Lebens einschlägt, so ist kaum anzunehmen, daß dieselbe nicht von jeher ausdrückliches Dogma gewesen, sondern erst allmählig durch das unfehlbare Lehramt der Kirche aus der Offenbarung entwickelt und hervorgehoben worden sei; sie muß ohne Zweifel schon von den Aposteln selbst klar und ausdrücklich gelehrt und in der kirchlichen Ueberlieferung beständig vorgetragen worden sein, denn es läßt sich nicht denken, daß die Kirche, die Verwalterin der Sakramente, jemals das Bewußtsein aller ihr übergebenen Gnadenmittel nicht gehabt habe. Wie kommt es nun aber, daß es uns so schwer fällt, ein klares, unbestreitbares Zeugniß für diese Lehre aus den ersten christlichen Jahrhunderten aufzuweisen? Die Schwierigkeit läßt sich nicht verkennen. Vasquez, dem es gewiß weder an Scharfsinn noch an gutem Willen gebrach, um die Leugner der sieben Sakramente zu widerlegen, hat sich dieselbe nicht verhehlt, indem er aufrichtig gestand: „Ich habe im Jahre 1588 alle (bezüglichen) Stellen Augustin's durchlesen und aufmerksam deren Inhalt erwogen, und fand, daß der hl. Lehrer nicht von dem Sakramente im eigentlichen Sinne des Wortes redet, in wiefern es ein Zeichen der die Empfangenden heiligenden Gnade ist, sondern von dem Sakramente im weitern Sinne, in wiefern es das Zeichen der Ver-

einigung Christi mit der Kirche ist; ich bin daher der Ansicht, daß man sich in diesem Punkte auf seine Autorität gegen die Irrlehrer nicht stützen soll." Und doch gehören die Stellen Augustin's zu denjenigen, die noch heute im patristischen Beweise für die Ehe als Sakrament angeführt zu werden pflegen, und es scheint mir, daß alle Stellen sammt und sonders, ja die ganze christliche Tradition der ersten Jahrhunderte über diesen Gegenstand denselben Charakter an sich tragen wie jene. Man hat die unumwundene Aeußerung des scharfsinnigen Theologen gerügt und hinzugefügt, die Beweise, welche er als stichhaltig gelten lasse, haben nicht mehr (der eine oder der andere vielleicht noch weniger) Kraft als diejenigen, welche er verwerfe. Hat man aber selbst unzweideutige und jeden Zweifel beseitigende Beweise dargeboten? Ich wäre in Verlegenheit, sollte ich aus den theologischen Handbüchern, die mir zu Gebote stehen, auch nur einige anführen, die, an und für sich betrachtet, hinreichend sein könnten, einen Protestanten zu widerlegen. Was wäre uns auch übrigens mit einer oder der andern Stelle geholfen, da es sich um eine so einfache, in das alltägliche christliche Leben einschlagende Lehre handelt? Wollten wir nach dem Vorgehen mancher Theologen vor dieser Schwierigkeit die Augen schließen, so würden wir uns unfähig machen, sie je zu lösen. Zugegeben also, daß sämmtliche Stellen der Kirchenväter, welche von der Ehe als Sakrament reden, das Wort Sakrament in seinem weitern und uneigentlichen Sinne nehmen, wollen wir versuchen, die Frage über den patristischen Beweis für die Ehe als Sakrament im engern Sinne auf weiterer Grundlage zu lösen, und es wird uns hoffentlich gelingen darzuthun, daß die Art und Weise, wie die Kirchenväter von der Ehe als Sakrament reden, nicht nur keinen Beweis dafür abgibt, daß sie die Ehe nicht für ein eigentliches Sakrament gehalten haben, oder auch nur, daß die kirchliche Ueberlieferung sich zu irgend welcher Zeit dieses Dogma's nicht ausdrücklich und klar bewußt gewesen sei, sondern auch den triftigsten Beweis für das Sakrament im eigentlichen Sinne enthält und zugleich den eigenthümlichen Charakter dieses Sakramentes deutlich vor Augen stellt. Ob und in welchem Sinne wir Vasquez in dem angeführten Ausspruche beipflichten, wird sich aus unserer Abhandlung von selbst ergeben, ohne daß es nöthig sein wird, auf denselben ausdrücklich zurückzukommen.

2. Es handelt sich hier nicht darum, mit Hülfe geschichtswissenschaftlicher oder theologischer Grundsätze einen indirekten Beweis für die Ehe als Sakrament aus der kirchlichen Tradition darzustellen, als ob wir die Stichhaltigkeit der Kirchenväterstellen aufgäben; indeß wollen wir in Erinnerung bringen, daß das erste, aus dem zwölften Jahrhundert datirende Zeugniß, welches die Sakramente des neuen Bundes aufzählt, auch die Ehe an sechster Stelle erwähnt. „Diese sieben Sakramente," sagt der hl. Bruno von Bamberg seinen Neubekehrten, „hat der himmlische Bräutigam seiner Kirche zu hinterlassen sich gewürdiget; lehret eure Kinder sie kennen, damit sie dieselben auswendig wissen, und sorgsam bewahren auf alle Geschlechter." Die Gründe, welche uns die Thatsache erklären, daß die Sakramente sich bei den Kirchenvätern nicht aufgezählt vorfinden, sind von den Theologen, namentlich von Cardinal Franzelin, in so trefflicher Weise entwickelt worden, daß es unnütz wäre, hier auf dieselben zurückzukommen; wir bemerken blos, daß die Kirchenväter fast nur diejenigen Sakramente vereinigt anführen, aus denen der heiligende und weihende Charakter der Gnadenmittel vorzüglich hervorleuchtet, Taufe, Firmung, Eucharistie und Weihe, nicht diejenigen, welche in besonderer Weise als Heilmittel gegen die Schäden des Sündenfalles eingesetzt sind; zu diesen aber gehört, wenn auch in verschiedener Rücksicht als die andern, das Sakrament der Ehe. Dieser Grund allein würde schon hinreichen, um uns zu erklären, warum die Väter die Ehe als Sakrament nicht erwähnen an jenen Stellen, wo sie von den eigentlichen Sakramenten reden; es mußte ihnen nämlich daran gelegen sein, solche Sakramente besonders anzuführen, an denen die consekratorische Wirksamkeit auffallend hervortritt, was bei dem Sakrament der Ehe nicht der Fall ist, da diese vielmehr von jeher speziell als Heilungsmittel aufgefaßt und dargestellt wurde. „Es ist zwar allen Sakramenten gemeinschaftlich, sagt der hl. Thomas (3. q. 63. a. 6.), daß sie durch Gnadenspendung, ein Heilmittel gewähren gegen die Sünde; nicht aber alle Sakramente sind direkt auf die Gottesverehrung gerichtet;" zu diesen zählt er die vier oben angeführten Sakramente, welche auch von den Kirchenvätern gewöhnlich vereinigt angeführt werden, nicht aber die Buße, die letzte Oelung und die Ehe. Letztere insbesondere gilt allgemein als remedium concupiscentiae. Noch weniger aber, als die beiden andern

„heilenden" Sakramente konnte sie als Beispiel zur Erklärung der Heiligungsmittel und ihrer wesentlichen Bestandtheile verwendet werden. Wem würde es selbst heute, nachdem das Wesen der Ehe als Sakrament uns so klar geworden, einfallen, in einem katechetischen Unterrichte die Ehe als Beispiel anzuführen, um zu erklären, was ein Sakrament ist? Aus vielfachen Gründen, deren Weisheit unsere Vernunft selbst wenigstens theilweise zu bestätigen vermag, hat es dem göttlichen Stifter der Kirche gefallen, den Ehecontrakt selbst ohne Weiteres zu einem Sakramente zu erheben: das äußerliche Zeichen, individuell ganz unbestimmt und gleichsam wie der Contrakt selbst der freien Wahl der Contrahenten anheimgestellt, dem natürlichen und alltäglichen Leben entlehnt und in seinem Wesen unangetastet, trägt auf den ersten Anblick mehr das Gepräge einer profanen als einer heiligen Sache an sich; man vermißt den zur Ausspendung der göttlichen Geheimnisse eigens beorderten Minister; kurz, in so vielen Stücken ist dieses Sakrament von den andern als Mittel der Heiligung sowohl als der Heilung verschieden, daß auch dem über seinen sakramentellen Charakter bestens unterrichteten Gläubigen noch nicht leicht einfallen würde, dasselbe mit den übrigen sechs unter das nämliche Genus zu subsumiren. Wie leicht wird heute so Manches den Anfängern im Elementar-Unterrichte einer Wissenschaft beigebracht, was früher selbst den Gelehrtesten in dieser Wissenschaft wenigstens in dieser Form unbekannt war! So führt auch heute der Katechismus leicht zu einer verhältnißmäßig vollständigen Kenntniß der christlichen Dogmen. Ist die Synthese der mehrern Lehren gemeinschaftlichen Elemente zu einem Ganzen einmal festgestellt, vielleicht durch unfehlbaren Ausspruch des kirchlichen Lehramtes bestätigt, kann jeder Anfänger bequem das Wechselverhältniß der verschiedenen Lehren überschauen; früher mußte sich Jeder damit begnügen, die einzelnen Lehren zu besitzen und zu glauben. So läßt sich auch daraus, daß die Ehe in den Schriften der ersten Jahrhunderte nirgends mit den übrigen als eigentliches Sakrament angeführt wird, keineswegs schließen, daß dieses Dogma nicht von Anfang an ausdrücklich gelehrt und geglaubt wurde. Es liegt vielmehr als hinreichende Lösung der Schwierigkeit die Frage an die Irrlehrer nahe, ob sie denn in allen Väterschriften, Concilien, Ritualien, Euchologien, Sakramentarien auch nur eine einzige Stelle aufweisen können, in

welcher direkt oder indirekt geleugnet wird, daß die Ehe ein Sakrament sei im eigentlichen Sinne: der Irrthum wäre doch unermeßlich und die Gefahr sehr nahe, da der Apostel sie ein Sakrament und ein großes Sakrament nennt!

3. Indirekt leugnen sie, wird man mir einwenden, daß sie ein eigentliches Sakrament sei, indem sie dieselbe ein Sakrament im uneigentlichen Sinne nennen. Diese Folgerung ist aber durchaus unberechtigt und zwar einfach deshalb, weil die Kirchenväter durch die Verhältnisse genöthigt sein konnten, eben von der Ehe als Sakrament im uneigentlichen Sinne des Wortes zu reden. Die Kirchenväter schrieben bekanntlich keine theologischen Tractate, um die kirchliche Lehre über einen Gegenstand allseitig darzustellen, sie folgten vielmehr dem Drange der Verhältnisse und suchten den jeweiligen Bedürfnissen der Gläubigen dadurch zu entsprechen, daß sie den von den Irrlehrern angegriffenen Punkt erklärten und vertheidigten und den Irrthum widerlegten. In ihren katechetischen Vorträgen kamen sie auch oft auf die in ihren polemischen Schriften vertheidigten Lehren zurück und entwickelten die Fragen, welche ihnen zur Belehrung und Erbauung des Volkes nützlich schienen; ihre Theologie steht unmittelbar im Dienste ihrer Seelsorge, wie es stets bei einem guten Prediger sein soll, und ihr praktischer Zweck ist für deren Inhalt und Behandlungsweise maßgebend. Aus den Zeitverhältnissen ersehen wir nun aber, daß die Väter dringende, nöthigende Gründe hatten, von der Ehe als Sakrament im uneigentlichen Sinne zu reden, nicht aber so von der Ehe als Sakrament im eigentlichen Sinne. Ein Blick auf die Streitfragen, welche in den ersten Jahrhunderten in Betreff der Ehe gegen die christliche Lehre erhoben wurden, zeigt uns, daß es sich um den Ehestand, nicht aber um den Ehecontrakt bei ihnen handelt. Nun aber kann die Ehe als Stand nicht im strengen Sinne ein Sakrament genannt werden; als Stand besteht sie wesentlich in dem Bande, welches aus dem Contrakte und dem Sakramente entsteht und nach scholastischer Redeweise, wie der in drei Sakramenten eingeprägte Charakter, nicht sacramentum, sondern res simul et sacramentum genannt wird. Den Grund dieser Benennung geben die Scholastiker an, indem sie sagen, quia significatur simul et significat, aber die Bedeutung, wegen welcher das Band ein Sakrament genannt wird, ist nicht die eines eigentlichen Sakramentes, da dieses Zeichen

unsichtbar ist.[1]) Folglich hatten die Väter keinen Grund auf das Sakrament im eigentlichen Sinne zu dringen. Die ganze Streitfrage z. B. zwischen Hieronymus und Jovinian, welcher der Ehe den Vorzug gab vor der Jungfräulichkeit, drehte sich um den Ehestand, nicht um den Ehecontrakt; letzterer ist der Akt, wodurch Mann und Weib, gegenseitig sich verpflichtend, die von Gott eingesetzte eheliche Gesellschaft eingehen; daß es unstatthaft sei, einen Akt mit einem Stande zu vergleichen, war beiderseits eine ausgemachte Sache; darum ist es leicht begreiflich, daß es dem Jovinian nicht einmal einfiel, für die Ehe deßhalb den Vorrang zu beanspruchen, weil der Akt, wodurch sie eingegangen wird, ein Sakrament ist, und noch weniger hatte Hieronymus Grund, davon zu reden, weil es klüger war, dem Gegner kein neues Vorurtheil zur

[1]) Die Wirkung eines Contraktes kann metonymisch zwar auch Contrakt genannt werden, und so kann die Wirkung des Sakramentes auch Sakrament genannt werden; diese Redeweise ist aber, weil figürlich, uneigentlich. Angewendet auf die Ehe ist diese Redefigur etwas gewagt; der Satz: die Ehe als Stand ist ein Contrakt, könnte verstanden werden in dem Sinne, als entstehe der Stand blos aus dem Contrakte, was offenbar falsch ist. Der Stand besagt Stabilität, diese aber entsteht in der Ehe in concreto nicht nur aus dem Contrakte als solchem, sondern auch aus den Gesetzen des Schöpfers, welche den Gegenstand dieses Contraktes bestimmen und dadurch den Contrakt zu einem in seiner Art einzigen machen. Aus diesem Grunde kann man auch sagen, die Ehe (als Stand) sei kein (bloßer) Contrakt. Es wird von einigen Theologen, namentlich von Bellarmin, die Ansicht vertheidigt, die Ehe sei auch als Stand (in facto esse), ähnlich der Eucharistie, ein Sakrament im eigentlichen Sinne; wir wollen dieselbe weder vertheidigen noch angreifen, denn sie läßt unsere Beweisführung ganz unbehelligt, da in jedem Falle der Stand kein Sakrament sein könnte, wenn der Contrakt nicht vor Allem ein solches wäre; es muß nämlich zur Vertheidigung dieser Ansicht behauptet werden, daß das äußerliche Zeichen des Contraktes nach Abschluß desselben moralisch fortbesteht und so das Sakrament selbst im eigentlichen Sinne fortdauert; dies könnte aber nicht sein, wenn nicht vor Allem der Contrakt ein eigentliches Sakrament wäre. Wir wollen dieser Ansicht, wie gesagt, nicht entgegentreten, weil es in der That nicht ganz unannehmbar ist, daß das äußerliche Zeichen auf besagte Weise fortbestehen könne; indeß dürften gegen die Annahme des Fortbestehens nach der erfolgten acceptatio eigenthümliche Bedenklichkeiten erhoben werden.



Vertheidigung seines Irrthums an die Hand zu geben. Uebrigens mochte der sittenlose Jovinian auch wohl anderweitige Gründe haben, um von dem eigentlichen Sakramente der Ehe zu schweigen, und es besteht zwischen dem uneigentlichen und dem eigentlichen Sakramente, wie wir sehen werden, eine so innige Verbindung, daß die Grundsätze, womit Hieronymus ihn widerlegt, auch im Kerne die Widerlegung jenes Vorurtheiles enthielten.

4. Ferner wolle man wohl bemerken, daß die meisten Väter, welche über die Ehe geschrieben haben, für die Unauflösbarkeit derselben zu kämpfen hatten. Diese Eigenschaft kommt aber der Ehe nicht aus dem Grunde zu, daß sie eines der sieben Sakramente ist; sie rührt nicht her aus der Einsetzung Christi als des Stifters der Kirche und Urhebers der Sakramente, sondern aus der Einsetzung der Ehe durch den Schöpfer im Paradiese, und Christus hat nur die Ehe auf ihre ursprüngliche Unauflösbarkeit zurückgeführt, indem er den im mosaischen Gesetze gestatteten Scheidebrief abrogirte; nur auf das Eine hat er gedrungen, daß die Ehe verbleiben solle, so wie sie von Anfang an durch des Schöpfers Einsetzung gewesen ist. „Was Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht trennen.“ In den unzähligen Stellen, worin die Kirchenväter die Unauflösbarkeit der Ehe vertheidigen und erklären, gilt also einerseits vor Allem dasselbe, was wir bereits gesagt haben, es handelte sich nicht um den Akt, wodurch die Ehe eingegangen wird, den Ehecontrakt, sondern um das Eheband, welches in Folge des Contraktes bestehen bleibt; andererseits waren die Väter zunächst darauf hingewiesen, das uneigentlich sakramentelle Element der Ehe hervorzuheben und zu beleuchten; denn eben durch das unauflösbare Band, womit Gott die Beiden zu Einem zusammengefügt hat, ist die Ehe das Symbol der unauflösbaren Vereinigung Christi mit seiner Kirche. Die typische Bedeutung ist der Ehe von ihrer ursprünglichen Einsetzung an eigen; sie drückt in erhabener Weise die Bestimmung der Natur zu ihrer Erhebung in die Gnadenordnung aus, und zeigt, daß die Unauflösbarkeit das eigenthümliche Gesetz der Ehe ist, von dem nur der Schöpfer allein, und zwar in Rücksicht auf besondere zeitweilige Verhältnisse, entbinden kann. Das ist die res sacra, das sacramentum, welches in wunderbarer Weise die Erde mit dem Himmel verbindet, die irdische Familie gründet, um den Himmel zu bevölkern, und den Sterblichen durch das, was

seine Sinnlichkeit am Gewaltigsten erfaßt, oft und ernst an das ewige Gesetz der Sittlichkeit und seine überirdische Bestimmung gemahnt. Kein Wunder, daß die oberhirtlichen Bewahrer und Erklärer des der Kirche anvertrauten Offenbarungsschatzes auf die Erläuterung dieses Sakramentes, dieses hl. Geheimnisses, dieses unauflösbaren Bandes so großes Gewicht gelegt haben; es enthält die göttliche Einsetzung, die Heiligkeit, das unauflösbare Band, die wahre und übernatürliche Bestimmung der Ehe, lauter Punkte, die zu keiner Zeit dem gläubigen Volke genug vorgetragen und eingeprägt werden können. In dem Symbole dieser Vereinigung, welche die Grundlage jeder Gesellschaft ist, sieht der Mensch das Bild aller Absichten seines Schöpfers, bindende Kraft des Gesetzes, Schande des Lasters, Verbindung der Seele mit Gott in der Liebe, Gewalt Gottes und der Kirche über gegenwärtige und alle künftigen Geschlechter, übernatürliches Leben; es kommt wahrlich auch heute noch darauf an, daß die Gläubigen die Ehe von diesem Gesichtspunkte aus kennen lernen. Dagegen fanden die hl. Väter es nicht für so nothwendig zu erklären, daß denjenigen, welche im Stande der Gnade dieses Sakrament empfangen, Gnade verliehen werde durch denselben Akt, durch welchen sie das Ehebündniß eingehen; sie sagen oft genug, daß die Gnade in der Ehe verliehen wird, und nähere Erklärungen waren nur denen ersprießlich, welche diesen Stand antreten sollten, und wurden daher für den betreffenden mündlichen Unterricht aufbewahrt. Daß der äußere Akt selbst, wodurch die Contrahenten sich gegenseitig verpflichten (das Zeichen des Contraktes), auch, wie bei jedem der andern eigentlichen Sakramente, Ursache der innern Gnade sei, das mag allerdings, wie klar es uns auch heute nach langjähriger Entwicklung der Offenbarungslehre einleuchtet, nicht von jeher in der allgemeinen praedicatio explicita ausgedrückt gewesen sein, und es lag in den ersten Jahrhunderten nicht der geringste Grund vor, darauf Gewicht zu legen, während wir es heute nicht genug betonen können.

5. Der Feind des Menschengeschlechtes von Anbeginn, durch den „der Tod in die Welt gekommen“, legte, seine menschenmörderischen Absichten dreist verfolgend, den Ketzern der ersten Jahrhunderte (Enkratiten, Gnostikern, Manichäern 2c.), den echt satanischen Ausspruch in den Mund, die Ehe sei vom

Bösen.[1]) Warum, frägt man, haben die Kirchenväter die Ehrbarkeit der Ehe nicht damit bewiesen, daß sie ihre Würde als eigentliches Sakrament hervorhoben und geltend machten? Ich antworte: weil es sich auch hier nicht um den Akt handelte, wodurch die Ehe eingegangen wird, sondern um den Stand, den Gebrauch und die Rechte der Ehe. Ich füge hinzu: Erreichen die Väter nicht etwa eben so wirksam ihren Zweck, wenn sie für die Ehe die Würde eines Sakramentes im weitern Sinne beanspruchen? Erreichen sie denselben in dieser Weise nicht noch viel wirksamer und gründlicher, da sie die Wahrheit durch Darstellung ihrer tiefern und weiter tragenden Grundlage in ihr rechtes Licht bringen? Denn nicht erst durch Einsetzung des christlichen Sakramentes ist die Ehe ehrbar gemacht und zu Recht aufgestellt worden, sondern durch deren Einsetzung von Anbeginn, und aus der im Naturrechte begründeten Ehrbarkeit und Heiligkeit der Ehe, verbunden mit der durch Gottes Fügung ihr beigelegten symbolischen Bedeutung, folgt, wie wir sehen werden, von selbst, daß sie im neuen Bunde ein eigentliches, heiligendes Sakrament ist. Es entsprach also durchaus dem innern Charakter des zu behandelnden Gegenstandes, daß die Väter die eigentlich sakramentelle Würde der christlichen Ehe gar nicht berührten, sondern vor Allem die Ehrbarkeit und Heiligkeit der Ehe überhaupt aus allgemeinen Grundsätzen bewiesen. Von andern weniger bedeutsamen Beweggründen der Klugheit, von denen sie sich etwa leiten ließen, können wir gänzlich absehen; es sei nur bemerkt, daß ihnen zu der von ihnen eingeschlagenen Behandlungsweise viele und klare Schriftstellen behülflich waren, dergleichen zur Erhärtung des gnadenverleihenden Elementes des Ehecontraktes nicht zu Gebote stehen. Der Hauptgrund, der sie leitete, war, daß es sich eben um die Ehrbarkeit des Standes handelte, der allgemein unter Christen für erlaubt, ja selbst für heilig angesehen wurde. Die für die damaligen Zeiten sehr schwierige und verwickelte Frage über die Wirksamkeit des äußern Zeichens des Ehecontraktes lag nicht nur außerhalb des Bereiches der von den Häretikern angefochtenen

---

[1]) In zeitgemäßer Form hat für unser Jahrhundert einer seiner Spießgenossen gesagt: Le mariage c'est la prostitution; es läuft auf dasselbe hinaus und der Satan erreicht seinen Zweck, wenn es ihm nur gelingt, die Ehe zu profaniren.

Lehre, sondern hätte die Lösung der vorliegenden Zweifel unnützer Weise gehindert und erschwert.

6. Wenn aus dem bisher Gesagten die Gründe erhellen, weßhalb die Väter sich veranlaßt und genöthigt fanden, die Ehe als Sakrament im weitern Sinne darzustellen und zu beleuchten, so ergibt sich daraus doch noch nicht klar, warum sich in ihren Schriften nicht die geringste Besorgniß kundgibt, irgendwie oder irgendwann das eigentlich sakramentelle Wesen der Ehe zu betonen und zu erklären; es scheint dieses fast allgemeine Stillschweigen (auf genauere Untersuchung des Werthes einer oder der andern Stelle, wollen wir uns nicht einlassen, es würde die Mühe nicht lohnen) dennoch die Vermuthung bestehen zu lassen, als ob unser Dogma anfangs wenigstens nichts im expliciten Bewußtsein der kirchlichen Lehre gewesen sei. Allein diese Vermuthung muß schwinden, wenn wir den innern Grund erwägen, aus welchem jene Unbesorgtheit vollständig sich erklären läßt. Die Väter waren sich bewußt, daß sie die Ehe eben dadurch als eigentliches Sakrament des neuen Bundes darstellten, daß sie deren symbolische Bedeutung als uneigentliches Sakrament erläuterten, weil jenes aus diesem sich nothwendiger Weise und von selbst ergibt. Wer die Ehe im uneigentlichen Sinne ein Sakrament nennt, legt ihr, im neuen Bunde betrachtet, damit auch zugleich die Würde eines eigentlichen Sakramentes bei. Der Beweis hiefür liegt auf der Hand und kann den Vätern nicht unbekannt gewesen sein.

Aus den bekannten Stellen des hl. Paulus Eph. 5, 32; Gal. 4, 22 sqq. steht fest, daß jede vernünftige Ehe, d. h. die Ehe wie sie von Gott eingesetzt worden, ein Sinnbild der Vereinigung Christi mit seiner Kirche ist; diese Wahrheit finden wir bei den Vätern vielfältig und weitläufig erklärt, namentlich in ihren Commentaren zu jenen Stellen und zu den zwei ersten Kapiteln der Genesis. Diese symbolische Bedeutung kommt unmittelbar der Ehe als Stand (in facto esse) betrachtet zu, kann aber auch auf den Akt, wodurch die eheliche Gesellschaft eingegangen wird (matrimonium in fieri) angewendet werden; der Contrakt bedeutet und bewirkt den Stand, weshalb auch ihm in seiner Weise die Bedeutung zukommt, welche dem Stande eigen ist. Der Grund der symbolischen Bedeutung ist das Band, wodurch gemäß göttlicher Einsetzung die Ehegatten zur Einheit (in unam carnem) verbunden

sind, nämlich die moralische Verpflichtung zu der vom Schöpfer gewollten Gesellschaft. Unter Gläubigen aber muß dieses Band, diese Verpflichtung und Gesellschaft eine übernatürliche, von der Gnade gehobene und durchdrungene Vereinigung sein, damit sie ihrem übernatürlichen Zwecke entspreche. Folglich ist die Ehe, auch als Contrakt, Zeichen der übernatürlichen Heiligung, wodurch die Contrahenten, wenn sie zu deren Empfang fähig sind, in der ihrem übernatürlichen Berufe entsprechenden Weise den Contrakt eingehen und zu dessen würdiger Einhaltung befähigt werden. Unter Christen sinnbildet ferner die Ehe die Vereinigung Christi mit seiner Kirche als schon vollbracht, erheischt mithin für sich selbst die Wirkung der Vereinigung, welche sie vorstellt, damit sie auf würdige Weise ihr Ektypon darstelle; diese Wirkung aber ist die Gnade, und ein wesentlich moralischer Akt kann das übernatürliche Ektypon nur in würdiger Weise darstellen, wenn er, in seiner Moralität selbst durch die Gnade gehoben, übernatürlich ist. Ueberdies bezeichnet die christliche Ehe die Vereinigung Christi mit seiner Kirche nicht blos als schon vollbracht, sondern auch als in concreto durch die Geschlechter aller Jahrhunderte zu verwirklichen und zu vollenden; denn dazu werden in der christlichen Ehe Menschen erzeugt, daß sie wachsen εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν Ἐκκλησίαν, daß sie Glieder Christi werden, mit ihrem Haupte Christus zu einem mystischen Leibe vereinigt; die Ehe würde sonst nur Kinder des Zornes hervorbringen; jetzt aber sind diejenigen, die ihnen das leibliche Leben geben, auch dazu berufen, der Kirche neue und lebendige Glieder zu verschaffen; diesen übernatürlichen Beruf könnte die Ehe nicht erfüllen, wenn sie nicht selbst durch die Gnade zu einem übernatürlichen Zustande erhoben würde. Also dadurch, daß die Ehe die Vereinigung Christi mit seiner Kirche sinnbildet, bezeichnet sie auch die Gnade, deren die Contrahenten bedürfen und die ihnen kraft jener bereits vollbrachten Vereinigung gewährt wird, wenn sie derselben kein Hinderniß entgegensetzen. Wir haben also das erste Element, das zu einem eigentlichen Sakramente erforderlich ist, das Zeichen der hic et nunc zu gewährenden übernatürlichen Gnade.

Dieses Zeichen ist auch von Gott eingesetzt, nicht nur in so ferne es das Band der von Gott gegründeten Gesellschaft in concreto andeutet und erzeugt, sondern auch in so ferne es Zeichen der den Ehegatten zukommenden Heiligung ist; denn die Ehe kann eben so

wenig Typus einer übernatürlichen Vereinigung sein, als die Abwaschung mit Wasser, wenn sie nicht von Gott zu dieser Bedeutung bestimmt und angewendet wird, die übernatürliche Reinigung der Seele bezeichnen kann; es bedurfte also dazu eines göttlichen Rathschlusses, einer positiven Einsetzung von Seiten Gottes, und so wurde in der That von Anfang an durch göttlichen Rathschluß die Ehe dazu bestimmt, ein Vorbild der Vereinigung Christi mit seiner Kirche zu sein. Die hl. Väter haben nicht ermangelt, die kirchliche Tradition über diese bestimmte Anordnung Gottes niederzuschreiben und zu erklären; sie sagen uns, Adam habe in dem extatischen Schlafe, welchen Gott über ihn kommen ließ, die höhere, mystische Bedeutung seiner Vereinigung mit Eva erfaßt[1]), Adam zuerst habe über Christus und sein Kreuz, über die aus der geöffneten Seite des Gekreuzigten gebildete Kirche prophezeit[2]), und es sind Jedem aus dem Breviere (in officio pretiosissimi Sanguinis) die herrlichen Worte bekannt, womit Chrysostomus und Augustinus, die Stelle Joh. XIX, 34 erklärend, auf das Vorbild in der Weise wie Eva geschaffen wurde, hinweisen. Gemäß „festgesetztem Rathschlusse und Vorwissen Gottes" also bezeichnet die Ehe die Verbindung Christi mit seiner Kirche, folglich auch die den Contrahenten zu verleihende Gnade, da die Bezeichnung dieser, wie wir oben sagten, in der Bezeichnung jener Vereinigung implicite enthalten ist. Also haben wir das zweite Element, die göttliche Einsetzung des Zeichens der Gnade, welche zu einem eigentlichen Sakramente erforderlich ist; denn daß Christus die Bedeutung dieses Zeichens nicht weggenommen, versteht sich von selbst, er hat sie vielmehr, da er „nicht gekommen ist aufzulösen sondern zu erfüllen", bestätigt und vollkommen wieder hergestellt, indem er die Ehe auf ihre ursprüngliche Unauflösbarkeit zurückführte und feierlich erklärte: „Was Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht trennen." Er hat das Zeichen als Sohn Gottes selbst eingesetzt, er hat es in seiner Menschheit bestätigt, wieder hergestellt und gnadenwirksam gemacht und ist daher auch seiner menschlichen Natur nach

[1]) Z. B. Tertullian de anima capp. 13 et 23; c. Marcion. l. 5. c. 18; Hieronymus l. 3. in Eph. 5; Augustinus, de gen. ad litt. l. 9. c. 19. etc.

[2]) Hieronymus, l. 3. in Eph. 5, 32; Augustinus tr. 9. in Joan. n. 10., Leo d. Große u. A. m.

Einsetzer dieses Sakramentes wie aller übrigen. Aus den Briefen des hl. Paulus ist es übrigens offenbar, daß die Ehe auch im neuen Testamente diese Bedeutung beibehalten hat.

Es bleibt nur noch übrig zu beweisen, daß dieses Zeichen kraft jener Einsetzung auch gnadenwirksam ist. Den Beweis gibt das Prinzip, daß die Zeichen, welche durch göttliche Einsetzung die zu verleihende Gnade andeuten, im neuen Bunde diese Gnade auch enthalten und verleihen. Dieses Prinzip muß nach seiner ganzen Tragweite wahr sein, und es wird sich im neuen Bunde kein Zeichen aufweisen lassen, das von Gott eingesetzt wäre, um die hic et nunc zu verleihende Gnade anzudeuten, und diese Gnade nicht auch als eigentliches Sakrament bewirkte. Hierin besteht ja eben der vom hl. Paulus mehrfach eingehend (Gal. III; IV; Hebr. VII; IX; X; Coloss. II) erklärte Unterschied zwischen dem alten und neuen Bunde, daß in jenem die Sinnbilder der Gnade ohne Gehalt und gnadenleer, „ärmliche und schwache Elemente", waren, während sie in diesem auch die Sache, die sie bezeichnen, enthalten und verleihen; die Gnadenzeichen des alten Bundes waren nur „Schatten der zukünftigen Güter", die des neuen haben das „Gleichbild der Wirklichkeit selbst"[1]), sind nicht leere, sondern praktische Zeichen, weil ausgeführt im Namen und Auftrage desjenigen, der den Preis der Erlösung bereits entrichtet hat. Somit haben wir auch das dritte Element, das zu einem eigentlichen Sakramente erforderlich ist, nämlich daß das Zeichen auch die Gnade enthält und bewirkt. Der ganze Beweis ist also geliefert, und zwar aus dem, was die Kirchenväter über die Ehe niedergeschrieben haben und mit Hülfe von Grundsätzen, die bei ihnen gang und gebe sind. Es war demnach kein Grund vorhanden für die Väter, der Ehe noch ausdrücklich und bestimmt die Eigenschaft eines eigentlichen Sakramentes beizulegen, was gar nicht zu ihrem Zwecke gehörte, was übrigens auch Jedem bekannt war und einschließlich mit Darlegung des tiefern Grundes der Wahrheit auch gesagt wurde.

7. In dieser Darstellungsweise verfolgten die Kirchenväter genau die Spuren des Apostels, und die Traditionslehre trägt denselben Charakter an sich wie die Lehre der hl. Schrift. Es

[1]) Vgl. Franzelin de sacr. in gen. th. II.

kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Worte des Apostels: Τό μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστὶν, ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν Ἐκκλησίαν, wenigstens nach ihrem unmittelbaren Sinne von dem Sakramente im weitern Sinne, von dem jeder rechtmäßigen Ehe innewohnenden Geheimnisse zu verstehen sind, und was wir bisher zur Erklärung der patristischen Ehelehre gesagt haben, kann auch als Commentar zu dieser classischen Stelle betrachtet werden; der Ausdruck des Concils von Trient, daß der Apostel die Gnaden-verleihende Wirksamkeit des Sakramentes nur „andeutet“, stimmt hiemit vollkommen überein. So auffallend es uns nun aber erscheinen muß, daß der hl. Geist ein so prägnantes und feierliches Zeugniß in der Schrift niederlegen wollte, das die symbolisch geheimnißvolle Bedeutung der Ehe klar hervorhebt, die eigentlich sakramentelle Würde derselben aber nur wie im Hintergrunde erscheinen läßt, eben so nahe muß uns der Gedanke liegen, daß diese in der patristischen Tradition (auch durch Fügung des hl. Geistes, der die amtlichen Bewahrer und Erklärer der Offenbarungslehre lenkt) constant verfolgte Darstellungsweise auf einem mit der Natur dieses Sakramentes enge verwachsenen Grunde beruhen muß. Diese Erwägung wird, wenn ich nicht irre, auf die bisher gebotene Lösung unseres Räthsels das letzte erwünschbare Licht werfen. Durch die Weise nämlich, in der sowohl Schrift als Tradition uns das Dogma der Wahrheit dieses Sakramentes darstellen, sollen wir in die Kenntniß der eigenthümlichen Würde und „Größe“ dieses Sakramentes, die ihm mit keinem andern Sakramente gemein ist, eingeführt werden. Die Ehe bildet den Angelpunkt, der das natürliche Leben mit dem übernatürlichen verbindet. Indem der Erlöser sie als Sakrament seiner Kirche übergibt, bewährt er sich eminent als Herrn der Natur und der Uebernatur. Um aber diese Herrschaft auszuüben, braucht er sich nicht etwa erst der Ehe zu bemächtigen oder dieselbe als Sakrament eigens einzusetzen; sie gehört ihm, er hat sie eingesetzt, weil er Gott ist; sie ist sein Sakrament von Anbeginn, sein großes Sakrament, weil Symbol der übernatürlichen Bestimmung des Menschen zur Vereinigung mit ihm in Einem mystischen Leibe. Sichtbar auf Erden erscheinend bedarf er zur Einsetzung dieses Sakramentes keines einzigen Wortes; seine Menschwerdung, wodurch er sich mit der menschlichen Natur vermählt und sichtbares Oberhaupt der Kirche wird, sein Kreuzesopfer, wodurch

er die Vermählung mit seiner Kirche vollbringt, bestätigen sein großes Sakrament und macht es für alle künftigen Geschlechter gnadenwirksam. Er dringt also nur darauf, daß die Ehe verbleibe, so wie sie von Gott eingesetzt ist; er heißt sie gut, und zum Zeichen seines Wohlgefallens will er eine Hochzeit mit seiner Gegenwart beehren, ja, nach Weise seiner Güte, wunderbaren Trank dazu bieten. Diese Erscheinung des Herrn auf der Hochzeit zu Kana war gemäß den Vätern das Zeichen des gnadenspendenden Segens, der fortan auf der christlichen Ehe ruhen sollte; den Segen, durch welchen der Schöpfer zu Anfang die Ehe in der natürlichen Ordnung fruchtbar gemacht hat, erhöht der Erlöser der uranfänglichen Vorherbestimmung gemäß in die übernatürliche Ordnung, und durch Vollbringung seiner Vermählung mit der Kirche, welche jener Segen bedeutete, wird die Ehe auch in dieser Ordnung wirksam und heiligend. So ist das große Geheimniß vollbracht, das Sakrament ist eingesetzt. War es also wohl nöthig, daß Schrift oder Väter noch etwas Bestimmteres hinzufügten, um den Gläubigen zur Kenntniß zu bringen, daß die Ehe durch ein eigentliches Sakrament eingegangen wird? Wollte nicht der hl. Geist durch bedeutungsvolles Stillschweigen uns sagen, daß Christus kein anderes Sakrament der Ehe eingesetzt hat, als dasjenige, welches von ihm als dem Sohne Gottes von Anfang an eingesetzt und zur übernatürlichen Ordnung vorherbestimmt worden ist? Diese so wichtige Wahrheit haben leider manche Theologen übersehen, eben weil sie auf jenes beredte Schweigen der Offenbarungsquellen nicht gehörig gelauscht haben; hätten sie es gethan, wären mehrere das Ehesakrament betreffende Wahrheiten, die heute mit vollständiger Sicherheit aufgestellt werden, in frühern Zeiten nicht angefochten worden. Die Untrennbarkeit des Ehecontraktes von dem Ehesakramente leuchtet aus dieser Darstellungsweise des Dogmas deutlich hervor.[1])

---

[1]) Es würde mich freuen, mit dieser Abhandlung gewandtere Theologen wenigstens auf einige Punkte aufmerksam gemacht zu haben, die bei der Beweisführung für die Wahrheit des Ehesakramentes bessere Berücksichtigung verdienen, als ihnen bisher zu Theil wurde. Eines vor Allem bewährt sich hier, wie in so manchen andern Fragen, daß nämlich der Wissenschaft kein guter Dienst geleistet wird, wenn man, ob auch in der guten Absicht ein Dogma zu beweisen, den Texten der Kirchenväter einen Sinn aufdrängt, den sie nicht haben. In Betreff unseres

8. In welcher Form ließe sich also schließlich gemäß den gegebenen Erklärungen dennoch ein patristischer Beweis für die Ehe als Sakrament im eigentlichen Sinne aufstellen? Den Beweis, welcher mit Hilfe anderweitiger theologischer Grundsätze aus den Väterstellen sich ergibt, haben wir oben auseinandergesetzt; aus den Väterstellen an und für sich betrachtet läßt sich unseres Erachtens ein stringenter Beweis nur bilden, indem man sie in ihrem ganzen Complexe zusammenfaßt. Einzeln genommen lassen die Texte alle (einer oder der andere vielleicht ausgenommen) den Zweifel bestehen, ob von dem Sakramente im eigentlichen Sinne die Rede ist; in ihrer Gesammtheit gewähren sie dem Unbefangenen moralische Sicherheit, daß die Väter in dieser Weise nicht hätten reden können, wenn sie die Ehe nicht auch für ein Sakrament im eigentlichen Sinne gehalten hätten. In der That, sie schreiben der christlichen Ehe eine speziell von Christus dem Erlöser herrührende Heiligung zu und berufen sich dafür auf die Anwesenheit Christi bei der Hochzeit zu Kana, in welcher sie die Begnadigung der Ehe durch Christus erblicken, wie sie auch der Taufe Christi im Jordan die Heiligung des Wassers zur Spendung des Taufsakramentes zuschreiben (Cyrillus Alex. l. 2. in Joan. 2, 1. et 11; l. 5. in Joan. 7, 30; ep. 17. synod. n 11.; Maximus hom. 1. et 7. de Epiph. Domini; Epiphanius haer. 51. n. 30; 67. n. 6; Joannes Damasc. l. 4. de fid. orthod. c. 24. etc.); sie nennen die Ehe schlechthin Sakrament (Augustinus tr. 9. in Joan. n. 2. etc.; Ambrosius l. 1. de Abraham. n. 59.; Leo M. ep. 167. etc.); sie beschreiben und erheben in vielfältiger Weise die der Ehe eigenthümliche Gnade (Innocentius I, ep. 36, ad Probum; Augustinus tr. 4. in Joan. n. 2. etc.) und leiten daraus die der christlichen Ehe eigene Würde ab (Amphilochius, Athanasius, Clem. Alex, Methodius, Zeno Veron., Epiphanius), nennen sie eine geistliche Vermählung, ein ehrwürdiges Geheimniß (Chrysostomus hom. 20. in Ephes. n. 4.), das nicht durch bürger-

---

Gegenstandes enthalten zwar die Stellen, welche angeführt zu werden pflegen, einschließlich und entfernt auch den Sinn, der ihnen beigelegt wird; wenn aber die Erklärung derselben in diesem Sinne den Beweis des Dogmas selbst voraussetzt, so können sie offenbar nicht selbst als Beweis dazu dienen.

liche Gesetze regiert wird (Id. in sermone de libello repudii), und bezeichnen ferner die Verletzung des ehelichen Segens als eine Art Sakrileg (Siricius P. ep. 1. n. 5.); sie ist gemäß Epiphanius (haer. 67) von Christus eingesetzt, und Augustinus stellt ihre Unauflösbarkeit als durch das Sakrament, wie es unter den Christen besteht, auf besondere Weise besiegelt dar, weßhalb er auch das Eheband unter Christen mit dem unauslöschlich eingeprägten Tauf- und Weihe-Charakter vergleicht (de nuptiis l. 1. c 10. Conf. de bono conjug. c. 24.) u. s. w.[1]) Wenn die Väter in diesen und ähnlichen Ausdrücken, ungeachtet aller Gründe, welche sie bestimmten, von dem eigentlichen Sakramente nicht zu reden, dasselbe dennoch in so klarer Weise wenigstens andeuten, so läßt sich nicht in Abrede stellen, daß das Dogma zu ihrer Zeit schon ausdrücklich gelehrt und geglaubt wurde; wer aber mit den Irrlehrern behaupten wollte, die Wahrheit des Ehesakramentes sei gar nicht in der Offenbarung enthalten, müßte angesichts jener patristischen Doktrin die Väter beschuldigen, daß sie bewußt oder unbewußt dem gröbsten Irrthume Vorschub geleistet.

[1]) Vgl. Perrone, de Matrimonio christ. t. I. cap. 1. a. 1.

Plan und Gedankengang des Isaias.

Von J. Knabenbauer S. J.

Ueber das prophetische Buch Isaias äußerte sich ehemals Bertholdt: „Es liegen die unstreitig dem Jesaiah angehörenden Orakel in diesem Buche in der greulichsten Unordnung durcheinander.“ Unordnung und Verwirrung fanden gleichfalls Koppe, Augusti, Eichhorn, Hitzig, Ewald. Nun diese Zeit ist hoffentlich für immer vorbei. Man erkennt heute im Allgemeinen das Buch als ein in sich abgeschlossenes Ganze an, das einen planvollen Zusammenhang und eine stetige Entwickelung biete. Aber gilt es, diesen inneren Gedankenbau in seiner fortschreitenden Gliederung darzulegen, die aus der Mannigfaltigkeit erwachsende Einheit scharf hervortreten zu lassen oder selbst die Gruppirung und Abgrenzung der einzelnen thematischen Gedanken vorzunehmen, da stoßen wir alsbald wieder auf Verschiedenheit der Anschauungen. Es mag deßhalb nicht überflüssig sein, den Gegenstand von neuem vorzunehmen. Die rationalistische Kritik ist zudem noch immer bestrebt, eine Reihe der isaianischen Weissagungen als unächt aus dem Buche auszuscheiden; sie kann mit Erfolg nur überwunden werden, wenn sich durch genaues Eindringen in die Gedankenwerkstätte des Propheten eben auch die angefochtenen Orakel als zum Plan des Ganzen gehörig herausstellen, wenn sie in sich ganz die Struktur der anerkannt ächten aufweisen und früher ausgestreute Gedankenkeime aufgreifen, weiter fortentwickeln, oder die ersten Ansätze zu späteren reicheren Ausführungen darbieten. Diese Einsicht kann aber ohne sorgfältiges Studium des Planes und genaue Erforschung des Gedankenganges nicht gewonnen werden.

Ich muß zur Verständigung noch einige Bemerkungen vorausschicken. Isaias ist nach Aller Geständniß der erhabenste und schwungvollste Prophet; schon Theodoret nennt ihn *θειότατον*. Aber gerade deßhalb ist mir von vornherein gewiß, daß, so sicher Plan und System in seinen Prophezeiungen herrschen muß, ebenso sicher ein gekünsteltes System nicht das wahre sein kann. Es scheint mir eben die wahre Kunst, die wahre Größe und Erhabenheit in der würdevollsten Einfachheit zu bestehen. Ich werde daher nicht darauf ausgehen, ein künstliches System in die Prophezeiungen hineinzutragen; es soll mir zum Leitstern dienen, was der hl. Hieronymus in seinem Commentar zu cap. 27 des Propheten Jeremias bemerkt „caeterum nos simplicem et veram sequamur historiam, ne quibusdam nubibus atque praestigiis involvamur." Zu diesem Zwecke wollen wir die Stellung des Propheten und überhaupt die Aufgabe des prophetischen Amtes innerhalb der Theokratie wohl im Auge behalten. Der Prophet ist der interlocutor zwischen Gott und dem Volke, der Dolmetsch der göttlichen Pläne, der gottbestellte Wächter der Theokratie, der Vermittler und Träger der auf die große messianische Zeit hinzielenden Offenbarung. Er hat demnach im Großen und Ganzen betrachtet eine zweifache Aufgabe. Wie er inmitten seiner Zeit steht, so ist er auch für seine Zeit da. Für sie und sein Volk muß er das Gewicht des Heiligthums, die gottgewollten Normen und Prinzipien der Theokratie hochhalten und immer und immer dem Bewußtsein vorführen, er muß warnend, tadelnd, strafend eingreifend, dem sittenlosen Leben ebenso wie der untheokratischen Politik die Larve abreißen, — er muß aber auch entsprechend der innersten Anlage des alten Bundes, der eine Vorbereitung und typische Abschattung des messianischen ist, sein Streben auf das große messianische Ziel hinlenken, diese Eine große Erwartung unter dem Volke lebendig erhalten und ihr den Kern der Auserwählten zuführen. Von diesem Gesichtspunkte aus müssen wir den Propheten und seine Schrift zu verstehen suchen. Seine Zeit und die Anbahnung des messianischen Heiles, die Gegenwart und das zukünftige messianische Reich — das sind die beiden Angelpunkte, um die Leben und Reden des Propheten nothwendig sich bewegen. Dieses vorausgesetzt, suchen wir nun jenen Plan und Gedankengang zu zeichnen, den uns die isaianischen Orakel ungezwungen wie von selbst erschließen.

Erster Theil. Kap. 1—39.

Vorerst einen kurzen Ueberblick. Kap. 1 gilt mit Recht allgemein als Vorrede, die der Prophet seinem Buche, oder der schriftlichen Abfassung des Inhaltes seiner prophetischen Reden, vorsetzte. Kap. 2—5 bilden eine zusammengehörige Gruppe, in welcher die Klage 1, 2 filios exaltavi, ipsi autem spreverunt me konkrete Gestalt annimmt, der Beruf Israels und der Abfall von ihm und der Weg zur Verwirklichung des Berufes geschildert ist. Diese Kapitel geben uns wohl die Hauptgedanken der prophetischen Predigten während der Zeit Joathan's. Mit Achaz, in dessen Zeit Kap. 6 die schriftstellerische Einleitung bildet, beginnt die Epoche der heranbrechenden Trübsale. Kap. 7—12 schildern im Anschlusse an dieselben die Strafe für den Unglauben und das dem Glauben in Emmanuel gegebene Heil; deutlicher und umfangreicher als in Kap. 2—5 tritt hier Israels Beruf und der Weg zu ihm und die messianische Herrlichkeit vor den Geist des Lesers. Die folgende zusammengehörige Gruppe, Kap. 13—27 ist eine Anwendung des im Vorhergehenden bereits mehrmals ausgesprochenen Grundsatzes, (daß alle menschliche Größe gebeugt werden müsse, damit Gott allein verherrlichet werde,) auf die gesammte Weltmacht. Diese Abtheilung schildert den weltgeschichtlichen Weg zum Messiasreiche, wie die vorhergehenden den für das auserwählte Volk. Kap. 28—35 bildete die Vorbereitung zur assyrischen Katastrophe unter Ezechias. Das historische Referat über diese folgt in Kap. 36 und 37. Es ist ein Gegenstück zu dem von Achaz bewiesenen Unglauben. Kap. 38 und 39 leiten zum 2. Theile über.

Diese Auffassung und Gruppirung soll nun im Folgenden durch Darlegung des Gedankenganges gerechtfertigt werden.

1. Die Berufungsvision.

Wir beginnen mit der in Kap. 6 geschilderten Vision. Sie gilt uns mit der Mehrzahl der Ausleger und nach Analogie mit Jeremias' und Ezechiel's Berufung als der Weiheakt zum prophetischen Amte. Und in der That trägt sie alle Kennzeichen an sich, daß hier die von Gott zu geschehende Ausrüstung und Sendung des Propheten und die ihm spezifisch zufallende Arbeit, das Charakteristische seiner Thätigkeit, im Bilde dargestellt sei. Isaias

sieht die Majestät des Herrn im Tempel; der Gesang der Seraphim rauscht das dreimal Heilig; „voll ist die ganze Erde seiner Herrlichkeit.“ Die erste Wirkung des himmlischen Schauspieles auf den zu Berufenden ist im Einklang mit dem sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus exercituum das tiefgefühlte Bewußtsein der eigenen Unwürdigkeit und Sündhaftigkeit. So mußte es sein. Denn Selbsterkenntniß, Einsicht in's eigene Nichts, bildet ja die Grundlage der vollen Hingabe des Geschöpfes an den Schöpfer, und wenn je ein Mensch, so muß der auf die Zeitwarte zu stellende Prophet, den Gott selbst mit seinen erhabenen Gnadengaben vor den Augen des Volkes auszuzeichnen sich anschickt, sich der eigenen Hinfälligkeit bewußt bleiben, damit er in völliger Selbstaufopferung seinem Berufe lebe und aus Gottes Kraft seine unüberwindliche Stärke schöpfen könne. Und mit derselben Klarheit muß er seine von Gott ergangene Sendung (die missio canonica des alten Bundes) erkennen, weil seine Aufgabe mit der Verkehrtheit seiner Zeit in fortgesetztem Widerspruche sich befindet. Nach Erledigung dieser grundlegenden Momente wird ihm sofort (vade et dices populo huic . .) sein charakteristischer Wirkungskreis enthüllt. Und welches Loos? Er soll mit Kraft, Nachdruck und Ausdauer predigen und die Offenbarungen Gottes unermüdlich vortragen — aber der Erfolg seiner Anstrengungen wird nur eine noch größere Verfinsterung und Verhärtung der großen Massen sein. Wie so? Gott nämlich bleibt seinen Verheißungen getreu; er hat einmal versprochen, das Licht seiner Offenbarung und das Wort seiner Mahnung fortwährend in Jakob wohnen zu lassen; sein Licht und sein Wort muß daher gesandt werden, auch wenn es vermöge der Bosheit der Menschen deren Schuld und Verdammniß in's Ungemessene steigert. Wohl mag der Prophet Angesichts dieser Aufgabe sich erschüttert fühlen; aber der Gesang der Seraphim, den er vernommen, gibt ihm Antwort auf alle Fragen, die sich etwa in seinem Innern erheben: Gottes Heiligkeit, das der Grundton seiner Werke; die Erde voll von seiner Herrlichkeit, das der schließliche Ausgang, mag dem kurzsichtigen Menschen die Zukunft noch so dunkel erscheinen. Daher zagt der Prophet nicht. Nur eine Frage entringt sich seinem Herzen und die erschließt uns einen anderen Grundzug des Prophetenthums: die innigste Liebe zu seinem Volke. Der Prophet weiß es, daß Gott sein Volk nicht verwerfen kann. Er

fleht, daß die dunkle Zwischenzeit der verdienten Straf- und Läuterungsgerichte abgekürzt werden möge: usquequo Domine? Wir haben hier schon jenes mitfühlende Herz, das wir auch später bei allem Zornesfeuer gegen die Verderbtheit doch in innigstem Mitleide antreffen werden. Sonderbar, die Kritik hat sich an den Ergüssen des Schmerzes und Mitgefühles, wie sie z. B. Kap. 15 bietet, als einer dem isaianischen Charakter unpassenden Weichheit gestoßen! Begreiflich, so lange man die Frage der Berufungsvision usquequo Domine? nur philologisch untersucht, den psychologischen und ethischen Gehalt aber sammt dem realen Zusammenhang mit dem Ganzen der Scene außer Acht läßt. Oder, wenn denn doch der Prophet Gesandter Gottes an das Volk sein soll, warum soll er nicht auch Dollmetsch jener Liebe und Barmherzigkeit sein, die auch der Gerechtigkeit hier auf Erden stets inne wohnt? Und wenn das prophetische Amt seiner Einsetzung nach eine Fortführung des Mittleramtes Moses' ist, muß es dann nicht auch die fürbittende Liebe des ersten Propheten fortsetzen? — Noch weiter, das Prophetenthum ist der Vorläufer und der Anbahner des Messias; wenn aber dieser über sein unglückliches Volk weint, ist es dann „dem Charakter des Propheten fremd" Erbarmen zu fühlen?

Die Antwort Gottes (v. 11—13) gibt in großartigen Umrissen das Grundgesetz für die Zukunft — ein zweimaliges Strafgericht, eine zweimalige Läuterung, die gründlich mit allem Pomp und aller irdischen Herrlichkeit aufräumt; der stolze Prachtbau wird gefällt, nur ein Wurzelstock bleibt als semen sanctum zurück. Hier haben wir gemäß dem Zwecke der Berufungsvision die Grundgedanken der isaianischen Prophetien, deren Entfaltung und lichtvoller Erklärung und Anwendung die prophetische Wirksamkeit gewidmet ist. Sie zeichnen den Weg, auf dem der Inhalt des Seraphimgesanges sich verwirklichen soll. Entsprechend der zunächst liegenden Thätigkeit des Propheten ist die negative Seite, das zerstörende Strafgericht, besonders betont, während die positive Seite in dem zurückbleibenden semen sanctum vor der Hand nur andeutungsweise gegeben ist, freilich eine Andeutung, die in der concreten Geschichte des auserwählten Volkes und in den bereits gegebenen Verheißungen ihres bestimmten und deutlichen Charakters durchaus nicht entbehrt. Innerhalb dieses Rahmens bewegen sich die nachfolgenden Reden. Nur ein paar Andeutungen hier. Wenn

in Kap. 2 und 3 der Untergang alles Großen und Herrlichen in Natur und Kunst vorhergesagt wird, oder in Kap. 8 9 10 der Untergang der feindlichen Weltmacht verkündigt und in Kap. 13 u. f. noch näher spezialisirt wird, so sind alle diese Reden nur eine consequente Entfaltung und Weiterführung der in der Berufsvision enthaltenen Keime. Wenn später immer und immer wieder der Ruf durchklingt reliquiae convertentur, und gerade die pauperes als Theilnehmer des Heiles erscheinen, so ist das nur die folgerichtige Ausdeutung des nach Fällung des Prachtbaumes übrig bleibenden Wurzelstockes. Noch mehr, wenn wir 4, 2 von dem verheißenen germen Domini 11, 1 von der virga de radice Jesse (nach dem hebräischen ein Reis aus dem Stumpf des gefällten Baumes und ein Schößling aus seinen Wurzeln) hören, oder 53, 2 uns der Messias als virgultum, als radix de terra sitienti, als „Senkreis", als „Wurzelschoß aus dürrem Erdreich" entgegentritt, was sind diese Ausführungen anders, als Fortbildungen des im „Wurzelstocke" und semen sanctum der Vision grundgelegten Gedankens? Der Messias und sein Volk ist zu einer ideellen Einheit zusammengeschlossen; aus unscheinbarer Niedrigkeit gehen beide hervor, weil eben Gottes Pläne nur nach dem Sturze des Menschenstolzes und der Weltpracht gedeihen können. So erfüllt sich das Dreimalheilig der Seraphim und die Erde wird voll der Herrlichkeit Gottes — eine Herrlichkeit, deren Glanz Isaias so oft in höchster Poesie, besonders im 2. Theile, und in den hymnusartigen Schlußkapiteln der einzelnen Theile (Kap. 12. 24—28. 35) besingt, und deren Grundgedanke in dem Refrain des 2. Kapitels schon wiederkehrt: et incurvabitur altitudo virorum; exaltabitur autem Dominus solus in die illa. Wie sehr die Berufsvision ihr Siegel der Geistesrichtung des Propheten aufgedrückt hat, dazu mag schließlich noch einen äußeren Maßstab der Beurtheilung die Thatsache abgeben, daß die Bezeichnung Gottes als des sanctus Israel bei unserem Propheten eine ungemein häufige ist und von allen als ein unterscheidendes Merkmal seiner Phraseologie anerkannt wird. Dieser Name „Heiliger Israels" (vgl. 1, 4. 5, 16. 19. 24. 10, 17. 20. 12, 6. 17, 7. 29, 19. 23. 30, 11. 12. 15. 31, 1. 37, 23. 40, 25. 41, 14. 16. 20. 43, 3. 14. 15. 28. 45, 11. 47, 4. 48, 17. 49, 7. 54, 5. u. s. f.) ist eben das fortklingende irdische Echo dessen, was der Prophet in der Ekstase

vernommen. So wächst denn Geist und Richtung der ganzen isaianischen Prophetie harmonisch aus dieser Vision hervor, und das allein schon nöthigt uns, in ihr eben die prophetische Weihe anzuerkennen. Man wendet ein, daß sie, wenn sie Berufungsvision wäre, am Anfang des Buches stehen müßte. Aber konnte der Prophet etwa keine Gründe haben, sie gerade an das Portal der Achaz'schen Zeit zu stellen, oder glaubt man, der Prophet hätte mit dieser Vision den Anfang seiner Predigt oder seines Buches machen müssen? Letzteres wird Niemand im Ernste fordern, und ersteres wird sich uns nach Erwägung der Orakel aus der Zeit Joathan's ergeben.

Aus dieser grundlegenden Bedeutung der Vision erklärt es sich auch zur Genüge, warum 1, 1 Ozias aufgeführt ist, obgleich kein anderes Orakel des Propheten und keine andere Spur seiner Thätigkeit aus der Zeit dieses Königs vorhanden ist. Außerdem aber liegt gerade darin eine tiefe Bedeutung, die dem Geiste des Propheten nicht entgangen ist, daß im letzten Jahre des Ozias dieses Strafurtheil (so, als sententia judicis, faßt der hl. Thomas diese Vision auf, und gewiß ist sie es auch), oder noch schärfer dieses Verwerfungsurtheil ergeht. Ozias hatte nochmals eine Glanzperiode über das Reich heraufgeführt; kriegerischer Ruhm und Erfolg verbreitete den Zauber seines Namens bis nach Aegypten (II Paralip. 26, 8); die umliegenden Völker sind ihm zinspflichtig, Handel und Kultur blüht; — aber all' der äußere Glanz kann die innere Hohlheit und Fäulniß nicht verhüllen; darum muß all' diese Herrlichkeit fallen. Diese Erkenntniß erschließt sich dem Seher in der Vision (in medio populi polluta labia habentis ego habito) und die göttliche Botschaft bestätigt sie. So ist denn dieses Jahr des Ozias in Wahrheit ein Markstein für den Propheten, und daher trägt sein Buch mit vollem Rechte die Aufschrift Visio Isaiae . . quam vidit super Judam et Jerusalem in diebus Oziae . .

2. Der Prolog. Kap. 1.

Die Ausleger stimmen so ziemlich darin überein, daß dieses Kapitel als passende Einleitung an der Spitze der prophetischen Reden stehe. Sowie mit besonderer Feierlichkeit Wort und Ton des mosaischen Liedes (Deut. 32, 1) angeschlagen wird, so gibt sich

der Inhalt alsbald, auch hierin diesem ähnlich, als eine Zusammenfassung, als ein Compendium des sonst zerstreut behandelten prophetischen Stoffes kund und zwar in jener Allgemeinheit der Fassung, wie sie eben durch die den Gesammtinhalt kurz und übersichtlich geben wollende Vorrede bedingt ist.[1]) Fast allgemein anerkannt ist auch die Eintheilung des Kapitels in drei Strophen 2—9; 10—20; 21—31, und in der That sind hier die neuen Ansätze und Einschnitte der Rede nicht zu verkennen. Aber welches ist die Bedeutung und die Tragweite der einzelnen Strophen?

Der Prophet entwirft ein schauerliches Gemälde von dem Zustande des Volkes; es ist völlig abgefallen von seinem Berufe; die bisherigen Züchtigungen haben keine Besserung bewirkt; das ganze Land trägt in seiner Verödung und Verwüstung die Größe des begangenen Frevels zur Schau. Ist ja das physische und politische Elend nach dem Charakter des alten Bundes der offenbarste Zeuge und der vollgiltigste Beweis für die begangenen Frevel; daher begründet der Prophet die in v. 4 enthaltenen Anklagen durch diesen handgreiflichsten und augenscheinlichsten Hinweis zuerst; andere Begründungen folgen in der 2. und 3. Strophe. Der enge innere Zusammenhang der 2. Strophe mit der ersten hätte doch nie verkannt werden sollen. Die zweite begegnet einerseits einem scheinbaren Einwurfe, der gegen die erhobene Anklage auf Abfall von Gott und gegen die eben vorgetragene Auffassung der elenden Zustände, als einer Strafe für diesen Abfall, gemacht werden konnte, und fügt andererseits v. 15—17 zu dem bereits gegebenen Sündengemälde bestimmtere Züge hinzu. Der Prophet klagt: dereliquerunt Dominum — und doch der Opferkult ist in Flor, Tempelbesuch und Festfeier in fleißiger Uebung — wie also ein dereliquisse, ein sprevisse Dominum? Die nöthige Erläuterung gibt eben der erste Theil der 2. Strophe, in der der gesammte öffentliche Kult (alle Arten von Opfern und Festceremonien) und der äußere Gebetsmechanismus (Ausstrecken der Hände und Schreien zum Herrn) energisch vom Herrn zurückgewiesen wird, weil er des inneren Geistes entbehrend zur rohen Aeußerlichkeit

[1]) Dadurch fällt auch Licht auf 1, 7. 8. und 11. und deren Zusammenstellung, zu der übrigens die Zeit des Ezechias die historische Parallele gibt.

geworden ist und zur Steigerung der falschen Sicherheit und Vermessenheit beiträgt. Daher reißt der zweite Theil der Strophe dem heuchlerischen Treiben die Maske ab und nennt die im Schwange gehenden Sünden mit Namen, so zugleich die thatsächliche Begründung und nähere Bestimmung bringend zu der allgemeinen Beschuldigung v. 4. vae genti peccatrici, populo gravi iniquitate, semini nequam, filiis sceleratis; vergl. v. 15. 16. 17. Ist der Opferkult Gott ein Gräuel geworden, so ist das der sicherste Beleg, daß der Priesterstand seiner Aufgabe völlig untreu geworden. Es ist somit theilweise begründet, was die erste Strophe in dem omne caput languidum et omne cor moerens aussprach. Eine weitere Ausdehnung und Erläuterung dieser Bemerkung bringt die dritte Strophe, indem sie diejenigen, welche Führer sind, Hüter und Wächter der Gerechtigkeit sein sollen, als in's Gegentheil verkehrt schildert und so die Enthüllung des sittlichen Abgrundes vollendet, in dem das gesammte Volkswesen gesunken ist; v. 23 principes tui infideles, socii furum etc.

Ergeben sich somit schon nach dieser Seite hin die 3 Strophen als einem Gedankenkreise und einer Zeit angehörig, als ein dreifacher Ansatz, den Umfang des einen grundstürzenden Uebels allseitig darzulegen, so wird diese Wahrnehmung noch bestätigt durch die Aussicht und Hoffnung auf Rettung, womit wie durch einen lichten Hintergrund die drohenden Schatten der Sünden und Strafen in den einzelnen Strophen zum Heil der Auserwählten und zur Einladung aller, die sich noch retten wollen, verklärt sind. Die erste Strophe deutet v. 9 ganz allgemein an, daß Gott einen kleinen Rest übrig gelassen, daß Juda nicht das Loos von Sodoma und Gomorrha, das der gänzlichen Vertilgung, erfahren soll; bestimmter schon gestaltet sich die Zusage am Schlusse der 2. Strophe, indem auch die Art der Rettung detaillirt wird durch das negative Moment der Reinigung von Sünden und das positive der Theilnahme an den gottverliehenen Gütern (v. 18. 19.); denselben Gedanken bietet in weiterer Steigerung die 3. Strophe; der Zweck der Gottesgerichte wird im Einklange mit der Berufungsvision v. 25. klar ausgesprochen; sie sind Läuterungsprozesse, die eben zur völligen Wiederherstellung Sions als einer heiligen und treuen Stadt führen (v. 26). Daher wird v. 27. in epigrammatischer Weise das Grundgesetz für Juda hingestellt, an dem Vergangenheit, Gegen-

wart und Zukunft gemessen werden soll, und zugleich die von Gott einzuhaltende Norm: „Sion wird durch Gericht erlöst und seine Zurückkehrenden durch Gerechtigkeit." Das ist aber der in einer Formel ausgedrückte Grundgedanke der Inauguralvision. Dieses Gericht ist seiner Natur nach doppelseitig: in ruinam et resurrectionem. Daher schildert der Prophet auch den Sturz in jeder der 3 Strophen; und zwar in analoger Steigerung mit der sonstigen Entfaltung der leitenden Gedanken: v. 9 andeutungsweise; v. 20 kurz aber bestimmt und durch göttliches Siegel bekräftigt, quodsi nolueritis . . . gladius devorabit vos, quia os Domini locutum est; die letzte Strophe aber klingt in v. 28—31 volltönend und gewaltig aus in der umständlichen Schilderung dieser Seite des Gottesgerichtes, weil eben die Läuterung nur durch Zerstörung des gegenwärtigen Volks- und Staatswesens angebahnt werden kann. Warum so? Nun die 3 Strophen bieten die überreiche Motivirung für dieses Finale des hl. Dichters und Sehers. Daß ihm die durch die Berufungsvision vermittelte Anschauung vorschwebt, zeigt v. 30 cum fueritis velut quercus defluentibus foliis; vgl. 6, 13.

Soviel zur Skizzirung des Gedankenganges; das Nähere gehört der speziellen Exegese und kann hier nicht weiter verfolgt werden.

3. Die Zeit Joathan's. Kap. 2—5.

Schon die Ueberschrift v. 1 trennt dieses Stück in kenntlicher Weise von dem Vorhergehenden. Die Vorrede begann mit dem Hinweise auf das, was Gott in der Vergangenheit für sein Volk gethan: filios enutrivi et exaltavi, und wie diese vergolten: ipsi autem spreverunt me. Die jetzige prophetische Rede wird eröffnet mit dem herrlichen Berufe Jakobs und Sions, dessen Schilderung der hl. Seher wohl an ein schon bekanntes Prophetenwort anknüpft. Hier ist es demnach die glorreiche messianische Zukunft, das erhabene Ziel, dem Juda entgegenstreben soll, von dem der Prophet ausgeht und so den grellen Widerstreit der Gegenwart in den dichtesten Schlagschatten schildert. Die Frage sodann, wie Juda seinem Berufe entgegengeführt werden könne, erledigt sich angesichts dieses Gegensatzes.

Der hl. Berg, fest gegründet, erhaben, überallhin sichtbar, wie es eben Gottes Anstalten sein müssen, steht vor dem Auge des

Sehers; wetteifernd ziehen zu ihm unabsehbare Völkerschaaren, dort Leuchte für Einsicht und Leben erhaltend, und der Herr bekundet sich von da aus als der König des Friedens. So ist Sion der erhabene Mittelpunkt der Messiaswelt (2, 1—5). Doch der Prophet hat dieses Zukunftsbild kaum entrollt, da drängt sich ihm unabweisbar der jetzige Gegensatz zu diesem Ideale auf. Und zwar zunächst, daß Sion, zu dem alle Völker Licht und Leben schöpfend hinströmen sollen, jetzt in totaler Verkennung seiner begnadigten Stellung ganz und gar in der Sucht nach Ausländischem und in vertrauensvoller Hingabe an Ausländische aufgeht, den Pomp der fremden Völker nachahmt und in dessen Gefolge als Gipfelpunkt des widergöttlichen Strebens die Götzenbilder überreichlich hegt und pflegt (v. 6—8). Da muß denn die Majestät Gottes durch Zerstörung und Niederwerfung des frevlen Beginnens sich verherrlichen (v. 9. 10). Darum gibt der Prophet v. 11 den aus der Berufungsvision geschöpften Kerngedanken oculi sublimes hominis humiliati sunt et incurvabitur altitudo virorum: exaltabitur autem Dominus solus in die illa, der nun im folgenden weiter entwickelt wird. V. 12 faßt summarisch all' das Hohe zusammen, das niedergeworfen werden muß, während die folgenden Verse diesen Begriff spezialisiren: das Hohe und Gewaltige in Natur und Kunst, zu Land und zu Wasser; der stolze Mensch selbst und seine Götter; diese letzteren wird nicht Gott, sondern der Mensch selbst vernichten, der gedemüthigte und zerschlagene Mensch muß mit Abscheu in all' seiner Ohnmacht den Götzen seines Vertrauens den Garaus machen. Eine göttliche Ironie! Ein kurzer zusammenfassender Mahnungsruf beschließt, wie ein ähnlicher schon v. 10 einen Gedankeneinschnitt markirte, v. 22 diesen ersten prophetischen Excurs über den Widerstreit der Gegenwart Judas mit seinem Berufe, über Judas Schuld und nothwendig bevorstehende Strafe. Der Mahnruf selbst aber, abzulassen vom Vertrauen auf den hinfälligen Menschen, gibt den Anstoß zu einer neuen Bewegung der prophetischen Rede, die jetzt aus den breiteren Geleisen des 2. Kapitels in die ganz speziellen Verhältnisse von Juda und Jerusalem einlenkt, und ausführt, wie Gott alle Stützen, die wahren und eingebildeten, wegnehmen und eine allgemeine Auflösung des Bestehenden herbeiführen wird — eine völlige ruina, entsprechend dem gefällten Baum der Vision (3, 1—7). Diesem in Aussicht

gestellten Gerichte der Zerstörung wird sogleich v. 8 und 9 die aus der frechsten Unverschämtheit des sündigen Treibens herfließende Begründung und Rechtfertigung beigefügt, während v. 10 und 11 die doppelte Seite der Strafgerechtigkeit je nach der Stellung des Menschen in resurrectionem vel in ruinam in Erinnerung bringen. Wiederum hat der Prophet Strafe und Schuld an uns vorüberziehen lassen und sein Gemälde, ähnlich wie 2, 22, durch einen Mahnungsruf abgerundet. Zum dritten Male setzt er v. 12 ein, die Schilderung der Gegenwart noch einmal aufnehmend, aber in der noch spezielleren Richtung, die v. 12 gleich unmittelbar darlegt: populum meum exactores sui spoliaverunt et mulieres dominatae sunt eis, so daß die folgenden Verse (12 b; 4, 1) nur als eine Weiterführung des angeschlagenen Tones gelten. In dem verkehrten Wesen und der Ungerechtigkeit der Leiter, sodann in der Hoffart und Ueppigkeit der Frauen liegt ein unerschöpflich fruchtbarer Keim des Verderbens; von hier aus fällt noch weiteres Licht auf die 2, 7. 8. und 3, 8. 9. laut gewordenen Anklagen. Beide Klassen werden daher dem Gerichte anheimfallen: die Leiter v. 13—15 und die Frauen v. 16—4, 1, und zwar in einer den Sünden entsprechenden Art; Gott reißt ihnen all' den eitlen Flitterstand ab und versenkt sie nach Hinwegnahme des wahren Schmuckes in Schmach und Elend.

So ist also in drei sachlich gleich gebauten Strophen der nothwendige Zerstörungsprozeß der gottwidrigen Gegenwart geschildert; diese Zerstörung ist aber nach dem Grundgedanken der Vision und 1, 27 Sion in iudicio redimetur die Vorbedingung zur Entfaltung der Herrlichkeit Gottes im Messiasreiche. Deßhalb reiht sich jetzt an die dritte Strophe (entsprechend den Mahnrufen 2, 10. 22. und 3, 10.) die prachtvolle Prophezeiung an: in die illa erit germen Domini in magnificentia et gloria et fructus terrae sublimis et exultatio his qui salvati fuerint de Israel (4, 2.). Die Verse 3—6 verweilen noch bei der herrlichen Zukunft, der das Volk Gottes trotz aller Hindernisse entgegenreift. Die Schilderung selbst lehnt sich an bereits berührte Momente an. Der „Sproß des Herrn", „die Entronnenen aus Israel", „wer übrig ist in Sion und übrig geblieben in Jerusalem", erinnern an den Schluß der Berufungsvision, während magnificentia et gloria und sanctus vocabitur die Erfüllung des seraphischen Gesanges

enthält. Die in v. 4 verheißene Reinigung entspricht in Wort und Form der vorangehenden Ausführung (vergl. 3, 16. 14.), und die in v. 5. 6. gezeichnete Herrlichkeit des Berges Sion, die keiner Veränderung mehr unterliegt, sondern eine allen erkennbare Stätte des Heiles ist, schließt sich mit dem an die Spitze gestellten Orakel zusammen (2, 2. 3.). Die Rede kehrt zu ihrem Ausgangspunkt zurück, nachdem sie den Weg des Gerichtes gezeichnet, der aus der Schuld der Gegenwart den Rest des Volkes dem messianischen Zielpunkte entgegenführen wird. Das ist ja die einmal für Juda gegebene Form. Wie viele Stufen oder analoge Perioden der Läuterungsprozeß noch zu durchlaufen habe, kümmert hier den Seher nicht. Seine Aufgabe ist es, die Hoffnung auf den Messias lebendig zu erhalten, die Gegenwart nach der Norm Gottes zu beurtheilen und so dem Reste Israels, denen, die das Heil ergreifen wollen, den Weg zu weisen. Die Enthüllung der Sünde und des hereinbrechenden Gerichtes wird der aufweckenden und erschütternden Wirkung nicht entbehren. Diesem letzteren Bestandtheile der prophetischen Sendung wendet sich nun Isaias in der unmittelbar folgenden Parabel, deren Erklärung (Anwendung) und Begründung, speziell zu (Kap. 5.). Wie die Vorrede mit der Erwähnung der göttlichen Wohlthaten begann, so ist hier dieser mit aller Sorge erwählte und gepflegte Weinberg nur die Illustration[1] zu jenem filios enutrivi et exaltavi (1, 2.), dem auch alsbald das entsprechende: ipsi autem spreverunt me nachfolgt. Hier in der Parabel sind es die Herlinge. Daher muß das Strafgericht ergehen. Die gedrängte Erklärung der Parabel bringt v. 7. Hieran schließt sich als Begründung für „expectavi ut faceret iudicium et ecce iniquitas, et iustitiam et ecce clamor," ein sechsfaches Weh, das mit dem Hinweise auf das nothwendige Strafgericht über ebenso viele Kategorien der Sünder ergeht (v. 8—23). Mit zündenden Worten verkündet er Strafe den Habsüchtigen, den wollüstigen, alle Mahnungen des Herrn verachtenden Lebemännern, den frivolen Spöttern, die das prophetische Wort verhöhnen, den falschen Doktrinären, die mit gleißnerischen Worten die sittlichen Grundbegriffe umstürzend das Gute bös und das Böse gut nennen, sodann den Geistesstolzen, die eben nur im eigenen

[1]) So der Abt Rupert von Deutz.

Ich Centrum und Norm haben, und schließlich den Richtern, deren Privatleben ebenso verkommen schwelgerisch ist als ihre Amtsthätigkeit von Ungerechtigkeit und Bedrückung strotzt. Solche Früchte hat der Weinberg gezeitigt; das bringen sie dem „Heiligen Israels“ entgegen (v. 24.). Daher nun die Ausführung von et nunc ostendam vobis quid ego faciam vineae meae etc. (v. 5. 6.) in den Schlußversen 25—30: er wird die Macht seiner Rechten zu ihrem Untergange entfalten, ein fremdes, kriegsgeübtes Volk wird das entartete Israel zertreten. Der Prophet vergißt nicht, den schließlichen Zweck der Heimsuchung zu zeichnen: et exaltabitur Dominus exercituum in judicio et Deus sanctus sanctificabitur in justitia (v. 16.): es ist der Akkord des Gesanges der Seraphim, der dieser Gerichtsandrohung die gottgewollte Beziehung ebenso sichert, wie das Gericht selbst (v. 9. 13. 14. 25—30.) nur eine weitere Ausführung des in der Vision ergangenen Urtheilspruches ist 6, 11—13. — eine neue Bestätigung, daß Kap. 6 Grundlage und Ausgangspunkt der prophetischen Reden ist.

Es kann kaum ein Zweifel sein, daß die hier geschilderten Zustände auf die Zeit Joathan's passen. Populus adhuc delinquebat, es war verderblich handelnd, sagt die Chronik in inhaltsschwerer Kürze (II Par. 27, 2), womit die übrigen Propheten aus jener Zeitepoche übereinstimmen (vgl. Amos 2, 4. Os. 5, 10. 12, 2. Mich. 1, 5. 2, 1.). Die letzte Drohung des Sehers aber mußte um so erschütternder wirken, als die düsteren Anzeichen der Verwirklichung schon anfingen sich zu zeigen: in diebus illis coepit Dominus mittere in Judam Rasin regem Syriae et Phacee filium Romeliae (IV Rg. 15, 37). So wurde Juda in das Getriebe der Weltmächte verflochten, die es schließlich zerschmettern, d. h. das Gericht des Herrn an ihm vollziehen sollten. Einen verhängnißvollen Schritt weiter in diese Verwickelung mit den Weltreichen hinein thut Achaz.

4. Achaz und seine Zeit. Kap. 7—12.

Warum steht nun die Berufungsvision Kap. 6 am Eingang zur Achaz'schen Zeit? Mehrere Gründe geben ihr hier eine passende Stelle. Schon aus psychologischen Rücksichten konnte der Prophet seine Predigt an das Volk nicht mit der Eröffnung beginnen,

daß er gesendet sei, um tauben Ohren zu predigen. Nachdem aber eine Zeit lang das Wort des Propheten ohne Frucht für die große Masse erklungen, da mochte es an der Stelle sein, den Verstockten auch unumwunden zu sagen, daß er mit dem Bewußtsein des Mißerfolges seiner Aufgabe walte und walten werde. Diese Enthüllung räumt den Anstoß weg, warum der Prophet mit all' seiner Beredsamkeit und Thätigkeit eine Stimme des Rufenden in der Wüste bleibe, sie ist geeignet, den Abgrund von Schuld, in dem die Menge sich befindet, zum Heile vielleicht und zur Selbstbesinnung und Umkehr einiger, grell zu beleuchten. Ferner, und das ist wohl der Hauptgrund, ist jenes audite et nolite intelligere 6, 9. so recht die Signatur[1]) des verhängnißvollen Treibens und der gottentfremdeten Politik Achaz'. Gleichsam personifizirt im königlichen Haupte des Volkes, in Achaz, tritt die Verstockung dem Propheten gegenüber. Das sechste Kapitel ist die Einleitung zu diesem Schauspiel. Die Achaz'sche Politik, die auf Unglauben in bewußter Weise basirt, bahnt geradezu die in 6, 11 vorhergesagte Zerstörung und Verödung an, — Kap. 6 ist somit die reale Charakteristik der nun anbrechenden Periode und der Schlüssel zu ihrem Verständnisse. Aber zugleich ist diese trübe Zeit der vollgiltigste Beweis für die Schlußverheißung der Vision, für Gottes Plan, einen „heiligen Samen" in Israel zu bewahren.

Die Drangsale des syrisch-ephraimitischen Krieges lasten auf König und Volk. Die Feinde haben es geradezu auf Sturz und Vernichtung des Hauses David abgesehen, „ponamus regem in medio ejus filium Tabeel" v. 6. Welche Bestürzung in Juda und Jerusalem herrschte, malt uns 7, 2 et commotum est cor ejus et cor populi ejus, sicut moventur ligna silvarum a facie venti; König und Volk zittern und beben wie Espenlaub. Die früheren Strafreden Isaias' hatten keine Furcht zuwege gebracht; darum läßt Gott jetzt die Donner seiner Gerichte von fernher rollen. Aber wird dieser Schrecken zum Heile sein? Der treue Gott sendet den Propheten. Er soll vor Achaz hintreten, der eben an dem wichtigsten Punkte für Jerusalem Vertheidigungsanstalten trifft, (— der genau beschriebene Ort wird uns 36, 2 in voller Bedeutung klar werden —) in Begleitung seines Sohnes Schear

[1]) Aehnlich schon Rupert von Deutz z. B.

Jaschub (Der Rest bekehrt sich), diesem lebendigen Symbole für das Grundgesetz der heilsgeschichtlichen Entwickelung des auserwählten Volkes. Als gottbeglaubigter Prophet stellt er im Namen Gottes eine Forderung: Achaz soll den Gedanken, assyrische Hilfe zu suchen, fahren lassen, er soll guten Muthes sein: vide ut sileas (hüte dich und halte Ruhe), noli timere; denn die Pläne der Feinde werden nicht Gedeihen haben, haec dicit Dominus Deus, non stabit et non erit istud. Syrien wird keine Gebiets- oder Machterweiterung erhalten; Ephraim aber soll zertrümmert werden, 7, 8. Das die Prophetie für Syrien und Israel. Und für Juda? Ihm ist die Rettung aus dieser Gefahr schon zugesagt; die schließliche Rettung ist gleichfalls sicher, denn Juda kann des Messias wegen nicht untergehen, aber auf welchem Wege wird Juda seiner Bestimmung entgegenreifen? wie sollen die in der Gegenwart sich vorbereitenden Ereignisse für Juda sich gestalten, welche Stellung und welche Stufenfolge von Verhältnissen soll Juda den Weltmonarchien gegenüber einnehmen, die bereits ihre Kreise näher und näher um Juda ziehen? Die Entscheidung liegt bei Juda selbst; sie ist abhängig von seinem Glauben und Vertrauen auf den Bundesgott — oder von seinem Unglauben. Und jetzt, wo Isaias zu Achaz redet, ist eine Stunde der Entscheidung. Deßwegen verkündet er das Grundgesetz, das von jetzt an für Juda's Loos und Entwickelung in jeder Lage maßgebend sein soll: si non credideritis, non permanebitis (7, 9). Sinnreich gibt der Prophet diese Formel als Wortspiel taaminû und teamenû. Der Wortklang selbst und die eigene Sprache sollen den inneren und unauflöslichen Zusammenhang zwischen Glauben und glücklichem Bestand, Fortbestand in politischer Bedeutung, in Glück und Frieden, ihnen unabweislich klar zum Bewußtsein bringen. Achaz schweigt; er ist ja mit sich im Reinen; er hat das assyrische Bündniß im Auge; und wie sollte er, der Götzendiener (4 Rg. 16, 3. II Paralip. 28, 5. 6.), nicht mit Assur's Macht besser fahren, als mit dem Worte des Propheten? Und hier begegnet uns ein Meisterzug der einladenden Gnade[1]). Das Wort des Propheten macht keinen Eindruck, da soll That und greifbare Wirklichkeit mit

[1]) Man vergl. z. B. Cyrillus von Alexandrien und Procopius zu dieser Stelle.

der ganzen Kraft der realen Objektivität auf den sinnlichen Menschen wirken und so ihm ein Unterpfand werden, daß Gott helfen wolle und könne. Daher stellt ihm der Prophet Himmel und Erde zur Verfügung, daß er ein Zeichen fordere. Die Gnade wird kalt abgewiesen: non petam et non tentabo Dominum; ob einfache ungläubige Ablehnung, ob dazu noch frömmelnde Heuchelei oder höhnischer Spott, mag uns hier gleichgiltig sein. Diese Situation ist der Ausgangspunkt für diesen ganzen prophetischen Abschnitt; deßwegen war sie in einigen Strichen zu zeichnen. Durch das Wort des Königs non petam, wodurch er erklärt, von Jehovah und seiner Hilfe nichts wissen zu wollen, und das in Uebereinstimmung mit der Hauptmasse des Volkes, ist die nächste Zukunft Judas entschieden. Die Aufgabe des Propheten, der wiederum von der Masse zurückgewiesen ist, concentrirt sich in der Rettung des Restes; er muß angesichts der jetzt unabwendbar hereinbrechenden schweren Verhängnisse dem gläubigen Reste das Licht und den Trost Gottes eindringlicher denn je predigen, damit es den Gutgesinnten während der nächtlichen Trübsalszeit nicht an leitenden Sternen gebreche. Das ist der Grundton der jetzt folgenden Reden. Dem Hause Davids, das die feindlichen Könige zu stürzen versuchen, wird als Unterpfand der Rettung, der gegenwärtigen und der schließlich messianischen, Emmanuel in seiner wunderbaren Empfängniß und Geburt aus der Jungfrau des königlichen Hauses Davids gegeben. Darum kann das Haus Davids nicht untergehen, wenn es gleich in seinen jetzigen Repräsentanten verwerflich ist. Semel iuravi, si David mentiar, semen ejus in aeternum manebit. Daher wird das Zeichen für die absolute Rettung zugleich ein Maßstab für die Zeit der besonderen, jetzt nothwendigen. Die prophetische Vision, in welcher eben die Jungfrau mit ihrem wunderbar empfangenen und geborenen Sohne gegenwärtig geschaut wird (ecce virgo gravida et pariens!), wird zugleich Basis und Ausgangspunkt zur Bestimmung des Zeitpunktes der für den jetzigen Fall vollendeten partikularen Rettung. Daher fährt der Prophet fort: Bevor der Knabe zu den Jahren der Unterscheidung gelangt, ist das Land, vor dessen zwei Königen dir graut, verlassen; es ist verödet, so daß es nur die Nomadenspeise, die Speise eines vom Feinde entvölkerten Landes darbietet

(v. 15. 16.)[1]). So wird der in der Vision geschaute Vorgang zugleich für die Prophetie ein Zeitmesser, Emmanuel an sich ein Zeichen der Rettung, sein ideell und prophetisch erschautes Heranwachsen eine Zeitbestimmung für die Gegenwart zum Heile Judas, zum Verderben für Syrien und Ephraim. So ist durch dieses Zeichen der erste Theil der prophetischen Rede an Achaz bekräftigt, nämlich v. 7, non stabit et non erit istud. Der Plan der Feinde soll nicht gelingen; und zugleich wird diesen die Strafe für das frevle Unternehmen in sichere Aussicht gestellt. Für Juda aber tritt wegen des Unglaubens das in der Berufungsvision promulgirte, und eben noch feierlich wiederholte Gesetz für die fernere Entwickelung der Lage in Kraft (6, 11. 7, 9 si non credideritis, non permanebitis). Eine göttliche Ironie macht die politische Weisheit zu Schanden. Nicht von Syrien und Ephraim soll, wie die klugen Lenker meinen, ihr Untergang kommen; nein; die Weltmonarchie, nach der sie hilfesuchend die Hände ausstrecken (vergl. 4 Rg. 16, 7 misit autem Achaz nuntios ad Theglathphalasar regem Assyriorum, dicens: servus tuus et filius tuus ego sum, ascende et salvum me fac de manu regis Syriae et de manu regis Israel, qui consurrexerunt adversum me; et cum collegisset argentum et aurum etc.), soll das Werkzeug werden zur Züchtigung ihres Unglaubens. Und diese Strafe verkündet der Prophet alsogleich v. 17—25. adducet Dominus super te etc. Summarisch ist der Inhalt in v. 17 gegeben, der sich im folgenden explizirt; in zweimaligem Ansatz ist das Anstürmen der Feinde geschildert (v. 18. 20.), ebenso zweimal die strafenden Folgen für das Land und dessen Bewohner, die Verwüstung und Oede (v. 21—22. v. 23—25). Si non credideritis, non permanebitis. Juda hat es so gewollt.

Haben wir den Inhalt und die Tragweite des 7. Kap. uns klar gemacht, so bieten die folgenden (8—12) weniger Schwierigkeit. Sie sind eine weitere Entfaltung der vorhergehenden Grundgedanken. Die beiden Angelpunkte, um die sie sich drehen, sind eben wiederum: Strafe für den Unglauben, Rettung wegen Emmanuel und durch ihn. In zwei Abschnitten vollzieht sich die fortschreitende genauere

[1]) Diese Bedeutung von butyrum et mel comedet ist durch v. 22. und dessen Zusammenhang gesichert.

Detailirung der bisherigen Kerngedanken c. 8—c. 9, 7 und c. 9, 8—c. 12. Das 8. Kap. beginnt mit unverkennbarer Beziehung zu 7, 15 u. f. Jenem Zeichen mit seiner universellen Bedeutung und seiner zugleich partikularen, prophetischen Zeitbestimmung wird für das letztere Bedeutungsverhältniß ein Zeichen niederer Ordnung beigegeben. Der Prophet soll den Namen des Sohnes, den er erzeugt, als Wahrzeichen verkünden: Maherschalal Chaschbaz, (Bald Beute, rasch Raub); und bevor das Kind den Namen Vater und Mutter wird lallen können, soll Syrien und Israel gezüchtigt werden. Das ist gerade die 7, 16 verkündete Strafe[1]). Syriens und Israels Züchtigung ist allerdings eine für Juda in Hinsicht auf Emmanuel gespendete Wohlthat; weil aber Juda ungläubig sich verstockt, so soll es durch dieselbe Weltmacht büßen, bis es schließlich, weil es ja das Land Emmanuels ist, durch diesen nach Niederwerfung aller Feinde zur Ruhe gelangt. Das legt der Prophet in schwungvoller und bilderreicher Sprache, die sich zum Theil eng an das Vorhergehende anlehnt (vergl. 8, 7 und 7, 17. 20.), in v. 5—10. dar. Wie wird Juda das Stadium der Strafheimsuchung aufnehmen? Hier muß der Prophet wiederum belehrend, ermahnend, drohend auf der Warte seiner Zeit stehen und für die Zeitereignisse den göttlichen Maßstab, den höheren Willen, als Regel des Verhaltens verkünden. Das leistet er in den beiden Absätzen 8, 11—15[2]) und 8, 16—9, 7. Welches soll bei den anbrechenden Stürmen Haltung und Gesinnung des Volkes sein? Er schildert sie negativ v. 11. 12. und dann positiv v. 13. und weist auf den doppelten dieser Gesinnung entsprechenden Ausgang hin: den letzteren, die den Geist von v. 13 (Dominum sanctificate . . ipse pavor vester) in sich aufnehmen, zum Heile; den anderen zum Verderben (v. 14.b., 15.). Eindringlicher noch trägt der Prophet dieselbe Lehre 8,16—9,7 vor. Es ist nach Art unseres Propheten ein neuer Ansatz, der denselben Gedanken aufgreifend und weiter fortführend die zeitgemäße Wahrheit um so lebendiger darstellen will.

---

[1]) Es springt von selbst in die Augen, daß 8, 1—4 in seiner Beziehung zu 7, 14, in der Art und Weise, wie da von Erzeugung und Empfängniß (et accessi ad prophetissam et concepit), von Vater und Mutter geredet ist, zugleich ein Fingerzeig ist, 7, 14 sei eine jungfräuliche Empfängniß gemeint.

[2]) Ponitur populi instructio sagt St. Thomas zu v. 11.

Der Herr befiehlt ihm, für die Schaar der Getreuen die leitende Norm hinzustellen und zu bewahren (v. 16). Der Prophet gibt diese in seiner eigenen Gesinnung (v. 17), er weist auf sie hin, wie sie in seinem Namen selbst (Isaias salus Domini) und seiner prophetischen Thätigkeit und in den Namen seiner Söhne gegeben ist (v. 18); daher nicht eitles und gottwidriges Vertrauen (v. 19), sondern die Lösung sei: ad legem magis et ad testimonium. Und jetzt wiederum der beiderseitige Erfolg: die Ungläubigen werden das aufleuchtende Rettungslicht nicht erschauen, sondern in Finsterniß, Angst und Verzweiflung umkommen (v. 20b—22); den Gläubigen hingegen erstrahlt dieses Licht zu namenloser Freude und Herrlichkeit; dieses Licht ist Emmanuel und sein Reich (9, 1—7).

Die gleichmäßige Gedankengliederung sammt dem inneren Fortschritte zur bestimmteren Ausprägung der Ideen ist unverkennbar. Man vergleiche 8, 9 und 9, 4. oder 8, 15 und 8, 21. 22., oder 8, 13. und 8, 17. 18. oder 8, 14 a und 9, 1—7. Daß das „Licht" im Lande Zabulon und Nephtali und in Galiläa aufstrahlt, ist auch für die Zeitereignisse zum Troste der Gläubigen bedeutungsvoll, vergl. 4 Kg. 15, 29 in diebus Phacee regis Israel venit Theglathphalasar rex Assur et cepit . . . Galilaeam et universam terram Nephtali et transtulit eos in Assyrios. Isaias weist aus der gegenwärtigen Drangsal unvermittelt auf die schließliche Errettung hin; wie viele Mittelstufen noch zu durchlaufen sind, bleibt sich gleich: für alle gilt das gleiche Gesetz, Rettung wegen Emmanuel, und immer und überall dieselbe Norm, Rettung und Heil der Einzelnen durch den Glauben an den Messias. Sion in iudicio redimetur.

Und nun zur anderen Hälfte dieses Abschnittes 9, 8— cp. 12. Dasselbe Schema, das wir bisher beobachtet, treffen wir auch hier an; der Grundton bleibt derselbe, die Detailausführung wird umfassender. Vier Strophen, die durch den Kehrvers in omnibus his non est aversus furor ejus et adhuc manus ejus extenta auch äußerlich sich abheben (v. 8—12; 13—17; 18—21; 10, 1—4), schildern den sündigen Zustand Gesammt-Israels, welches dem Strafgerichte anheimfallen muß. Der Anfang jeder Strophe bildet, sich eng an das Vorhergehende anschließend, eine neue Begründung des Refrains: non est aversus furor ejus etc. Die ersten Schläge

des großen Strafgerichtes sind bereits gefallen, aber ohne Frucht der Bekehrung (8—12). Ihnen folgen daher neue, die besonders die Hochansehnlichen und Lügenpropheten treffen und durch die allgemeine Bosheit herbeigeführt sind (13—17). Mit dem Fortschritt der Strafe mehrt sich die Bosheit und Verstocktheit; wie Rasende wüthen sie gegeneinander, gegen ihr eigenes Fleisch und Blut — es ist das Abbild der inneren Zerrüttung und der selbstmörderischen Kämpfe, denen Israel mit sich selbst und gegen Juda anheimgefallen war (18—21). Endlich ein Weh über den Gipfelpunkt der Zerstörung aller moralischen Bande, über die Ungerechtigkeit der Machthaber und Richter (10, 1—4). In ein paar Strichen zeichnet der Prophet die ganze bisherige Sündenentfaltung (vergl. Kap. 1 und 5) — und nun das nothwendige Correlat dazu: das Gericht. Aber — und das ist das Ueberraschende dieses Abschnittes — die Ankündigung desselben ist schon beherrscht und getragen von dem herrlichen Zielpunkte desselben; wegen Emmanuel stürzt die feindliche Weltmacht, welche das Strafgericht vollzieht. Daher kleidet sich die Ankündigung der Strafe für Juda in den Jubelruf: vae Assur, virga furoris mei etc. . . Und nun die hochpoetische und doch so wahre[1]) Schilderung des Uebermuthes von Assur, die der Prophet, zweimal einsetzend, vor uns entrollt, und jedesmal mit der Weissagung des Sturzes abschließt (7—12, 13—19). Sodann die Frucht aus diesem Gerichte für Juda v. 20—23. reliquiae convertentur, reliquiae Jacob ad Deum fortem. So gelangt die prophetische Rede zu einem Ruhepunkt, — dem schließlichen Ziele des Gerichtes, was aber Heil und Beseligung für Juda ist. Aber gerade deßwegen bildet dieser Gedanke zugleich einen neuen Ausgangspunkt zur Belehrung und Tröstung in den bevorstehenden Drangsalen, daher v. 24: propter hoc, haec dicit Dominus Deus exercituum: noli timere, populus meus ab Assur; in virga percutiet te, et baculum suum levabit super te in via Aegypti. Dieser Vers enthält summarisch die Beschreibung der Drangsal und in seiner Hindeutung „nach Art Aegyptens" den Hinweis auf den für Juda segensreichen Sturz Assurs, der sogleich in v. 25—27 fortgeführt wird. Sodann

---

[1]) Vergl. Stimmen aus Maria-Laach, Januar und Februar 1873. Neteler, Isaias, S. 28. 29.

greift der Prophet nochmals auf das Andrängen der Feinde zurück, das jetzt in prachtvoll plastischer Schilderung ihres Heerzuges dargestellt ist (v. 28—32) — aber plötzlich und gründlich ist die Vernichtung. Schon oben v. 18 erschien der Feind unter dem Bilde eines mächtigen Waldes. Jetzt die Anwendung: „Und siehe, der Herr der Heerschaaren haut ab das Geäste mit Schrecken, die Hochwüchsigen sind gefällt, die Ragenden erniedrigt. Er schlägt des Waldes Dickicht mit Eisen, und der Libanon stürzt durch den Mächtigen“ (v. 33. 34). Die Weltmacht stürzt — da entfaltet sich (Kap. 11) das Reich Emmanuels. Das hat uns schon 8, 10 und 9, 4—6 gezeigt. Aber der Prophet hebt hier einen Gegensatz hervor, wie er großartiger kaum gedacht werden kann. Dies feindliche Weltreich, ein Libanon an Pracht, stürzt zusammen — „und aus dem Strunke Jesse's sproßt ein Reis auf, ein Sproß aus seinen Wurzeln bringt Frucht“ 11, 1 (vergl. 6, 13. 4, 2). Und die Schilderung fließt voran, den Gegensatz des Geistes des Messiasreiches zum Weltreich hervorhebend und zugleich die in 9, 6. 7. gegebenen Gedankenkeime weiter entfaltend: dort die Namen des Messias, hier der auf ihm ruhende siebenfaltige Geist, dort princeps pacis und hier die paradiesische Schilderung des Friedens, dort multiplicabitur ejus imperium und hier die Detailausführung (v. 11—16) u. s. f. Doch der durchgreifende Gegensatz zum Weltreich und die Entfaltung des früher Angedeuteten muß der speziellen Exegese überlassen werden.

Und was zum Schlusse, da der ewig herrliche Gottesbau des Messiasreiches die ganze Seele des Propheten und seiner gläubigen Hörer erfüllt und sie über alle Noth der Zeit hinaushebt? Was soll Isaias anderes thun, als Moses, der einen Siegesgesang anstimmte und die Söhne Israels lehrte, nachdem Pharao's Macht in den Fluthen versunken war? So urtheilen ebenso richtig als tief über Kap. 12 Eusebius, Basilius (Pseudo?), Procopius von Gaza, die Glossa ordinaria und Rupert von Deutz. Es ist der Jubelgesang der Erlösten, das irdische Echo des Seraphimgesanges, besser, der Gegenchor, der jetzt von der entsündigten Erde aus dem Engelchor antwortet, die Erfüllung des in der Vision Geschauten. Daher der Schluß: exulta et lauda habitatio Sion, quia magnus in medio tui Sanctus Israel. Das Dreimalheilig hat in dem plena est omnis terra gloria ejus seine Verwirklichung gefunden.

Beachten wir noch, ehe wir von diesem Abschnitte scheiden, das Anschwellen der Prophetie in ein paar Beispielen. Wie entfaltet sich crescendo das Bild Emmanuels in diesen drei Theilen? Der inhaltsreiche Name und das Zeichen in Kap. 7, die Entfaltung dieses Namens und seiner realen Bedeutung in 8, 8—10 und diesem entsprechend 9, 1—7, schließlich im 3. Theile die noch allseitig reichere Durchführung im 11. Kap. Oder, der allgemeine Gedanke reliquiae convertentur wird durch die Art und Weise, worin diese conversio bestehen soll, näher bestimmt in 10, 20 und 9, 11 und in der Gesinnung des 12. Kap. Oder, das adducet Dominus super te.. 7, 17 ist genauer entwickelt 8, 7. 8. 9,11. 10,5 u. f. 10, 28 u. f. Oder, das congregamini et vincimini ist praktisch illustrirt durch 9, 4. 5. 10,16—19. 10,34. 11, 11—16. Die Berufungsvision gibt im Allgemeinen eine Verödung des Landes; diese Verödung nimmt bestimmtere Gestalt an in der Rede des 1. Kap., in den Schilderungen des 2. und 3. Kap. Der Schluß des 5. Kap. nennt die Vollstrecker des Gerichtes nur im Allgemeinen „ein Volk vom Ende der Erde“, das kriegslustig und unwiderstehlich heranbraust; in unserem Abschnitte aber treten bestimmte Namen und Verhältnisse ein (vergl. 5, 26 „und er pfeift Einem vom Ende der Erde;“ 7, 18 „er wird pfeifen der Fliege, welche ist am Ende der Ströme Aegyptens und der Biene im Lande Assur“ u. dgl. m.)

(Fortsetzung folgt.)

Die römischen Congregationsdecrete in der Angelegenheit des Copernicanischen Systems

historisch und theologisch erörtert.

Von Prof. H. Grisar S. J.

In dem Artikel „der Galilei'sche Proceß“ (1. Heft dieses Jahrg. S. 66—128) haben wir versucht, auf Grund der neuen Actenpublicationen ein objectives Bild des Conflictes zwischen Galilei und den römischen Tribunalen zu entwerfen. Es hat sich uns ein bis in's kleinste Detail mit gewissenhafter Regelmäßigkeit geführter Proceßgang dargestellt. Der Florentiner Gelehrte war schuldig; zu dem formellen Ungehorsam gegen die höchste geistliche Behörde hatte er offenen Wortbruch gefügt. Die Behandlung aber, welche er fand, läßt unter mehr als einer Rücksicht eine ausgesuchte Milde des Glaubensgerichtes gegen seine Person erkennen, und nur dem eigenen Mangel an edelmüthigem Entgegenkommen, an Achtung für die ihm gegenüberstehende Auctorität mußte Galilei es zuschreiben, wenn er bis in die letzten Jahre seines Lebens sich von der Ueberwachung durch die Inquisition nicht frei sah.

Dies das Ergebniß der vorigen Abhandlung. Dieselbe hatte sich, den Schranken ihrer Aufgabe entsprechend, fast ausschließlich mit den Vorgängen zwischen Galilei allein und seinen Richtern zu beschäftigen. Nunmehr liegt es uns ob, das weltgeschichtliche Ereigniß des Galilei-Processes in einen weiteren Rahmen zu fassen, nemlich die Bedeutung der damals vorgenommenen öffentlich-kirchlichen Handlungen, mit denen sich die Congregationen an die Gesammtheit der Gläubigen wendeten, theologisch zu untersuchen.

In der Verhandlung gegen Galilei wurde, wie wir unumwunden zugegeben haben, ein unrichtiger Lehrstandpunkt eingenommen. Obwohl seine Verurtheilung nach allem Rechte vor sich ging, so waren die Urheber des Urtheiles doch nicht darin im Rechte, daß sie wähnten, die Lehre von der Bewegung der Erde und dem Stillstehen der Sonne widerspreche der hl. Schrift. Diese Meinung nun, und davon nimmt die gegenwärtige Abhandlung ihren Ausgang, machte sich nicht bloß in den Räumen des Gerichtssaales geltend, sondern sie trat auch im Namen der Congregationen des Index und der Inquisition vor die christliche Welt; ja sie erhielt hiezu gewissermaßen die Autorisation durch den Willen des Papstes. An diesen Thatsachen läßt sich weder rütteln noch deuteln. Der Theologe muß sich mit ihnen auseinandersetzen unter unbefangener Anerkennung der Sachlage, unter genauester Würdigung jeder Zeile der darüber vorhandenen Aufzeichnungen. Weiß er doch im vorhinein, daß Gottes gütige Vorsehung durchaus Nichts zugelassen haben kann, was wirklich der Natur der von ihm geleiteten Kirche als solcher oder irgend einem ihrer Glaubenssätze zuwider wäre.

Zunächst werden wir die in unserer Angelegenheit gefaßten Beschlüsse der Congregationen von allgemeinerer Geltung von ihrer historischen Seite, d. h. hinsichtlich des Thatbestandes in's Auge fassen, darunter namentlich das ausschlaggebende Indexdecret vom 5. März 1616. Sodann erheischen die Fragen nach dem Beitritte des Papstes zu diesen Decreten, nach dem Grade ihrer damaligen Verpflichtung und nach der Lage des zur Abschwörung verhaltenen Galilei ihre besondere Prüfung. Danach soll in zusammenhängendem Nachweise die Genesis des Irrthumes der Congregationen gezeigt werden, woraus sich von selbst die Entschuldbarkeit und moralische Unvermeidlichkeit der geschehenen Schritte ergibt.

I. **Die öffentlich-kirchlichen Handlungen der Congregationen in der Copernicanischen Angelegenheit.** In der Reihe dieser Handlungen nimmt das obengedachte wichtige Decret der Indexcongregation vom 5. März 1616 chronologisch die erste Stelle ein[1]).

---

[1]) Der lateinische Wortlaut dieses Decretes ist in der ersten Abhandlung, oben S. 95 f. mitgetheilt.

Es sei hier vorläufig nur daran erinnert, daß durch dasselbe alle Bücher verboten werden, welche das Copernicanische Weltsystem aufstellen, daß ferner die Schrift von Foscarini, enthaltend den Nachweis der Uebereinstimmung dieses Systems mit der Bibel, „verboten und verurtheilt" wird, während das Werk des Copernicus De revolutionibus orbium coelestium, sowie dasjenige von Stunica über das Buch Job für so lange das Verbot trifft, als in denselben nicht die nöthigen Verbesserungen angebracht sind. An der Spitze steht jene längere Aeußerung über die Verwerflichkeit des neuen Himmelssystems, die in unserer Frage den eigentlichen Kern aller Schwierigkeiten bildet und die wir unten genauer erörtern werden.

Die zweite Handlung von allgemeiner Bedeutung geschah, als im Anschluß an dieses Decret das Buch von Keppler Epitome Astronomiae Copernicanae am 10. Mai 1619 auf den Index gesetzt wurde. Dies Verbot trägt keine nähere Motivirung.

Es folgte als dritte Handlung am 15. Mai 1620 die Kundgabe der an dem suspendirten Werke des Copernicus anzubringenden Correcturen. In diesem Documente, welches Monitum betitelt und vom Sekretär der Indexcongregation unterzeichnet ist, heißt es: „Die Väter der heiligen Congregation des Index waren zwar der Ansicht, daß die Schriften des berühmten Astronomen Nikolaus Copernicus über das Weltsystem gänzlich zu verbieten seien, aus dem Grunde, weil sie über die Lage und die Bewegung der Erdkugel nicht in der Form einer Hypothese, sondern als durchaus wahr solcherlei Principien zu vertreten nicht anstehen, welche der heiligen Schrift und deren richtiger und katholischer Interpretation zuwider sind, was bei einem Christen keineswegs geduldet werden kann. Nichtsdestoweniger entschlossen sie sich einmüthig, in Rücksicht auf den ausgezeichneten Nutzen, den diese Schriften im Uebrigen darbieten, die Werke des Copernicus, die bis auf den heutigen Tag gedruckt sind, zu erlauben, wie diese Erlaubniß auch ertheilt wurde, aber unter der Bedingung, daß nach Angabe der hier beigefügten Emendationen jene Stellen verbessert werden, in welchen er nicht hypothetisch, sondern behauptend (non ex hypothesi sed asserendo) über die Lage und die Bewegung der Erde spricht." Ueber den Inhalt der Correcturen haben wir uns schon anderwärts ausgesprochen. Sie thuen sämmtlich dar, daß die Congregation, wenn sie den Vortrag des Systems auf einen hypothetischen zurückgeführt

wissen wollte, das System nur als eine bloße willkürliche Annahme zur Erleichterung der Rechnungen und Darstellung der Erscheinungen, ohne irgend welchen Anspruch auf Wahrheit oder auch nur Wahrscheinlichkeit gelten ließ[1]).

Im Jahre 1633 spann sich sodann der größere Criminalproceß gegen Galilei ab, welcher trotz des allgemeinen Verbotes und trotz des ihm ertheilten Specialpräceptums von 1616 seine Dialoge über das Weltsystem zur Vertheidigung der copernicanischen Lehre herausgegeben hatte. Zwei neue öffentliche Handlungen der Congregationen wurden durch diesen Proceß herbeigeführt. Die Dialoge des berühmten Astronomen wurden nemlich am 23. August 1633 durch die Indexcongregation verboten und es wurden die Formeln seiner Verurtheilung und Abschwörung in den weitesten Kreisen der christlichen Welt durch die Inquisition bekannt gemacht. Damit schließen die allgemein kirchlichen Acte. Nur beim Wiederabdruck des Index wiederholen sich die bezeichneten Verbote. Nach Ablauf von mehr als einem Jahrhundert nehmen unter Benedict XIV. 1758 die Schritte zur Zurücknahme der Decrete ihren Anfang.

Nichts kennzeichnet so sehr den von den römischen Tribunalen eingenommenen Standpunkt und charakterisirt zugleich so das Bewußtsein des Rechtes und die Energie des Auftretens, womi sie vorgehen, als die näheren Mittheilungen der Proceßacten über die ebengedachte öffentliche Kundmachung der Verurtheilung und Abschwörung Galilei's. Die Notification dieser gerichtlichen Documente war begleitet von einem Rundschreiben des Sekretärs der römischen Inquisitionscongregation, Cardinal Anton Barberini, und sie erging an die Vorstände von 27 italienischen Inquisitionstribunalen, sowie an die zehn Nuntien in Neapel, Florenz, Venedig, Wien, St. Nicolas (Frankreich), Brüssel, Lüttich, Vilna, Luzern und Madrid. Das Begleitschreiben, vom 2. Juli 1633 datirt, trägt den Nuntien auf, die Schritte gegen Galilei den an ihrem Sitze befindlichen Professoren der Philosophie und der Mathematik und allen Bischöfen ihres Nuntiaturbezirkes bekannt zu geben. Es

[1]) Siehe oben S. 98 ff. Inchofer gibt in seinen Vindiciae sedis apost. etc. den 22. November 1619 als Datum des Monitum, wahrscheinlich seiner Unterschrift, an. (Berti, Il Processo di Galilei p. XCII).

verlangt von den Inquisitoren die gleiche Kundmachung an die genannten Professoren ihres Aufenthaltsortes, sowie an ihre betreffenden Inquisitions-Vicare zu weiterer Vermittlung an andere Professoren[1]). Nicht zwar aus diesen Circularen, aber aus anderen Stellen der Acten ersehen wir, daß Papst Urban VIII. zu solcher Veröffentlichung den Auftrag ertheilt hatte[2]). Die Publication wurde denn auch von den Inquisitoren und den Nuntien auf die angeordnete Weise pünktlich vollzogen. Namentlich beachtenswerth sind die Meldungen, welche hierüber vorliegen aus Florenz[3]), Padua[4]), Pavia[5]) und Cortona[6]). Der Nuntius von Brüssel theilte dem Cardinal Barberini mit, daß er nicht bloß die betreffenden Professoren an seinem Sitze, sondern auch diejenigen der Universitäten zu Löwen und zu Douay in amtliche Kenntniß gesetzt habe[7]). Die begleitende Mahnung des Nuntius[8]) war, soviel wir von Löwen wissen, dort nicht erst nothwendig; man war ausgesprochen anticopernicanisch[9]). Aus Douay wird eine solche Gesinnung der Professoren dem Nuntius ausdrücklich betheuert; denn der mit der dortigen Publication betraute Rector des englischen Collegiums, Matthäus Kellison, schrieb demselben nach Brüssel zurück: „Der Universitätskanzler und die anderen Professoren sind soweit entfernt der fanatischen Meinung (opinio phanatica) des Copernicus Beifall zu zollen, daß sie dieselbe vielmehr aus ihren Hörsälen hinausgeworfen und hinausgepfiffen haben. Auch unser englisches Colleg hat immer dieses Paradoxon, welches gegen die gemeinsame Ueberzeugung und gegen die heil. Schrift verstößt, mißbilligt und wird es immer mißbilligen[10]).“ Man möge hier schon beachten, welche Einstimmigkeit noch in fast allen gelehrten Kreisen damaliger

---

[1]) Opere di Galilei (Ediz. di Albèri, Firenze 1842) vol. IX. p. 472, wo das Exemplar des Schreibens an den Inquisitor von Venedig abgedruckt ist. — [2]) Siehe unten S. 687 und 688. — [3]) L'Épinois, Pièces du procès de Galileé p. 103; Gebler, Acten des Galileischen Processes S. 127. — [4]) L'Épinois Pièces, Gebler Acten 136. Siehe unten. — [5]) L'Épinois Pièces 121, Gebler Acten 153. — [6]) Galilei Opere IX, 473. — [7]) L'Épinois Pièces 132, Gebler Acten 170. — [8]) Galilei Op. IX, 473. — [9]) Das bezeugt u. A. die Schrift des dortigen Professors Fromond, Ant-Aristarchus 1631. — [10]) L'Épinois Pièces 132, Gebler Acten 170. Der Nuntius schickte dieses Schreiben an die römische Inquisition.

Zeit zu Ungunsten des Copernicanischen Systems herrschte. Die Behörden zu Rom haben gleichsam nur diesen Stimmen Ausdruck verliehen.

Die Publication über den Galilei'schen Proceß, welche in dem dargestellten großartigen Maßstabe unternommen wurde, sowie gleichermaßen die drei obengenannten Erlasse der Indexcongregation nach 1616 bildeten nur eine sachliche Weiterführung des ersten obengenannten Dekretes, desjenigen des Index vom 5. März 1616. Jene drei Erlasse und die Publication der Verurtheilung und Abschwörung Galilei's kündigten im Grunde nur an, welchen Nachdruck man auf dieses letztere Decret zu legen gewillt war. Wir müssen dasselbe als die wichtigste öffentliche Handlung der römischen Behörden, welche zugleich die Basis bei ihrem Vorgehen gegen Galilei bildete, in genauere Untersuchung ziehen.

II. Nähere Umstände, Form und Inhalt des Decretes von 1616. Bei der Aufstellung dieses Decretes war sowohl die Congregation des Index als diejenige der Inquisition betheiligt. Es geschieht nemlich nicht selten, daß bei der Behandlung kirchlicher Fragen, welche sich in den Geschäftskreis zweier Congregationen erstrecken, die Cardinäle von beiden miteinander zur Erledigung der Angelegenheit concurriren. Dieses Verhältniß tritt besonders häufig zwischen der Congregation der Inquisition (hl. Officium) und der Indexcongregation aus dem Grunde ein, weil die Fragen über Glaubensverletzung ihrer Natur nach vor das Forum der Inquisition gehören, dieselben aber in der Regel nicht ohne Rücksicht auf Bücher, in denen das Vergehen vorliegt, und die zu bekämpfen sind, entschieden werden können. Der einen dieser beiden Congregationen wie der anderen ist es unbenommen, auch selbständig Bücher zu verurtheilen; jedoch nimmt die Inquisition gewissermassen eine höhere Stellung ein, und die Beziehung der Indexcongregation zu ihr wird bezeichnet als die einer Vicarin oder Gehülfin[1]).

In unserem Falle kam die einleitende und vorbereitende Thätigkeit um so mehr der Congregation des hl. Officiums zu, als

[1]) De Luca (Relatio Curiae Romanae) disc. 19. nr. 16. nennt die Indexcongregation vicaria seu adjutrix congregationis s. Officii; die erstere, sagt er, verbiete Bücher, aber eadem primaeva potestate penes ipsam matrem adhuc remanente.

bei ihr jene erste Untersuchung gegen Galilei geführt wurde, die zu dem Decrete den Anstoß gab. Auf Veranlassung dieses Gerichtshofes also versammelten sich am 23. Februar 1616 die eilf Consultoren und Qualificatoren der Inquisition zur theologischen Begutachtung der beiden durch Galilei vertretenen Copernicanischen Hauptlehren von der Bewegung der Erde und dem Stillstehen der Sonne. Ihre Aeußerung war kurz und bestimmt. Einmüthig wurden beide Lehrpunkte als schriftwidrig verworfen. In der feierlichen Sitzung, die am 25. Februar stattfand, wie gewöhnlich unter dem Vorsitze des Papstes, nahm die Inquisition das bezeichnete Gutachten entgegen[1]). Darauf sehen wir nun die Handlung an die Cardinäle des Index übergehen. Diese fixiren den Wortlaut des Decretes gegen Copernicus, Stunica, Foscarini und gegen die in Copernicanischem Sinne auftretende Literatur überhaupt, mit der uns bekannten Abstufung in der Verurtheilung. Das Decret wird in einer neuen feierlichen Inquisitionssitzung am 3. März vorgelegt, worauf Papst Paul V. in der nemlichen Sitzung die Publication desselben anordnet[2]). Zwei Tage später erscheint es in der Oeffentlichkeit. Gedruckte Formulare machen, wie es Sitte ist, sofort den Wortlaut desselben allen auswärtigen Inquisitoren, sowie den Nuntien bekannt. Zu Rom und anderwärts wird es durch Anschlag an den gewöhnlichen öffentlichen Plätzen promulgirt.

Es schien uns die Mühe gewinnreich genug, mit der Anlage und Form dieses Decretes die Form aller vorhandenen Indexbeschlüsse aus dem ersten Jahrhundert seit der Gründung dieses Institutes durch Pius V. und Sixtus V. zu vergleichen. Das Resultat ist, daß dasselbe in gedachter Hinsicht nicht zwar mit den ältesten Veröffentlichungen von Bücherverboten, wohl aber mit denjenigen, die seit 1610 stattfanden, abgesehen von einem schwer in's Gewicht fallenden Punkte, übereinstimmt. Vor 1610 pflegte der römische Magister sacri Palatii im Auftrage der Indexcongregation, oder gegebenen Falles des hl. Officiums, die Bücherverbote kundzumachen. Er ließ von Zeit zu Zeit Listen über die seit seiner letzten Publication censurirten Bücher an den öffentlichen Plätzen Roms anschlagen. Der allgemeinere Theil dieser Kundmachungen bewegte sich stets in gleichklingenden Formeln. Auf die nähere Qualification der Bücher oder auf die Lehre, um welche es sich handelte, pflegte er in keiner Weise einzugehen. Auch der Congregationen oder des Papstes, als Urhebers der Anordnungen, ward

---

[1]) Siehe 1. Art. S. 85 f., wo der lat. Wortlaut des Gutachtens. — [2]) Beleg unten S. 687.

nicht oder nur gelegentlich erwähnt, wiewohl alle diese Decrete nicht bloß von Congregationen ausgegangen, sondern auch vom Papste approbirt waren. Das letzte Indexdecret dieser Art ist vom 30. Januar 1610. Alle folgenden Indexdecrete weisen eine bedeutende Aenderung auf, indem die formelle Dazwischenkunft des Magister sacri Palatii aufhört und die Congregation des Index selbst die von ihr oder der Inquisition verbotenen Bücher anzeigt[1]). Eine Approbation des Papstes wird auch in diesen Decreten nicht erwähnt. Ebenso wenig werden Ausführungen über die in Betracht kommenden Lehrpunkte angeknüpft, mit der einzigen uns bekannten Ausnahme unseres Decretes vom 5. März 1616. Doch auf diese Ausnahme kommen wir unten zurück. Was Ueberschriften und Unterschriften betrifft, so pflegte jetzt die erstere vollständig zu lauten: Decretum Sacrae Congregationis Illustrissimorum S. R. E. Cardinalium a S. D. N. Paulo Papa V. Sanctaque Sede apostolica ad Indicem librorum eorundemque permissionem, prohibitionem, expurgationem et impressionem in universa republica christiana specialiter deputatorum ubique publicandum; es unterschreiben jedesmal der Cardinalpräfect des Index und der Secretär dieser Congregation. Auch das Siegel des Cardinalpräfecten ist dem authentischen Exemplar beigegeben[2]).

Alle diese Förmlichkeiten, die durch das ganze siebenzehnte Jahrhundert ununterbrochen beobachtet werden, finden sich auch bei dem in Rede stehenden Decrete in der Copernicanischen Angelegenheit vor. Sogar die Aeußerlichkeit trifft zu, daß gleich den vorangehenden und nachfolgenden Veröffentlichungen, welche größere oder kleinere Listen meist verschiedenartiger verbotener Bücher bringen, auch unser Decret von anderen heterogenen Bücherverboten begleitet ist. Es gehen nemlich die Titel fünf anderer zu gleicher Zeit von der Indexcongregation censurirter Schriften voraus; dann folgt der beregte Theil desselben, welcher sich durch eine ganz ungewöhnliche Einführung, eine Aeußerung über die dem Verbote zu Grunde liegende Lehransicht, nicht nur von der vorausgeschickten bloßen Aufzählung der fünf Titel, sondern überhaupt von dem gewöhnlichen Stile abhebt.

---

[1]) Dies war früher aus ganz speciellen Gründen geschehen bei den Decreten vom 22. Febr. 1601, und vom 9. Aug. 1606. Vgl. die wichtige Sammlung: Librorum post Indicem Clementis VIII. prohibitorum Decreta omnia hactenus edita, Romae 1624.

[2]) Nur zwei Decrete dieses neuen Stiles gehen dem Decrete gegen Copernicus voraus, nemlich eines vom J. 1613 mit der Aufzählung von 13 verurtheilten Büchern und eines von 1614 gegen zwei andere Bücher. Das erstere trägt noch in der Ueberschrift die Namen aller Cardinäle der Indexcongregation und bezeichnet insofern eine Uebergangsform. Auf das Decret gegen Copernicus folgen bloß bis 1630 noch 16 anderweitige Indexdecrete von der oben im Texte beschriebenen Gestalt.

Das Verbot der Bücher über das Copernicanische System hat folgenden Eingang: „Und da es auch zur Kenntniß der vorgenannten heil. Congregation gekommen ist, daß jene falsche pythagoreische und der heiligen Schrift durchaus widersprechende Lehre (falsa, divinaeque scripturae omnino adversans) von der Beweglichkeit der Erde und der Unbeweglichkeit der Sonne, welche Nikolaus Copernicus in seinem Buche De revolutionibus orbium coelestium und Didacus von Stunica im Commentar zu Job lehren, sich schon verbreitet und von Vielen angenommen wird, wie zu ersehen ist aus einem gewissen gedruckten Schreiben von Foscarini . . . worin dieser darzuthun sucht, die bezeichnete Lehre von der Unbeweglichkeit der Sonne im Centrum der Welt und der Beweglichkeit der Erde sei mit der Wahrheit übereinstimmend und widerspreche nicht der heiligen Schrift: So hat sie (die Congregation) erachtet, damit eine solche Meinung nicht länger zum Verderben der katholischen Wahrheit fortschleiche (ne ulterius hujusmodi opinio in perniciem Catholicae veritatis serpat) u. s. w.; es folgen die verschiedenen disciplinären Verbote.

Die Frage, ob dieser Beschluß als ein rein disciplinärer anzusehen sei, oder ob er zugleich einen doctrinellen Charakter besitze, ist bisher in verschiedenem Sinne beantwortet worden. Die geläufige Meinung neuerer katholischer Schriftsteller spricht sich für eine bloß disciplinäre Tragweite desselben aus. So l'Epinois, Gilbert, Pieralisi, Schneemann u. A. Daß die Indexcongregation überhaupt aber doctrinelle Entscheide zu ertheilen befugt sei, ist außer allem Zweifel und durch mehrfache Beispiele festgestellt. So wurden noch im Jahre 1851 die Irrthümer von Bonetty durch die Propositionen, welche die Indexcongregation gewissen Hauptsätzen aus dessen Werken entgegenstellte, verworfen.

Zu einer sichern Erledigung der bezeichneten Frage scheint es uns vor Allem zweckmäßig, die bezüglichen Aeußerungen der competentesten Zeitgenossen zu prüfen. Dahin haben wir in erster Linie die Aussprüche der römischen Behörden selbst zu rechnen. Die Congregation der Inquisition bezieht sich in der ausführlichen Begründung des Urtheils gegen Galilei auf jenen Indexbeschluß mit folgenden Worten: „Und damit eine so verderbliche Lehre (die Copernicanische) beseitigt und ihr zu schwerem Nachtheil der katholischen Wahrheit gereichendes Umsichgreifen abgeschnitten würde, erschien ein Decret der heil. Congregation des Index, durch welches die Bücher, die über diese Lehre handeln, verboten, sie selbst aber als durchaus der heiligen und göttlichen Schrift

widersprechend erklärt wurde[1]). In dieser Stelle wird, wie man nicht leugnen kann, eine doppelte Seite des Beschlusses ausdrücklich und gesondert hervorgehoben, zunächst eine disciplinäre (libri proibiti), sodann eine doctrinelle (ed essa [dottrina] dichiarata falsa e onninamente contraria alla Sacra e divina Scrittura). Und damit in Uebereinstimmung wird weiterhin in diesem amtlichen Dokumente der Copernicanische Lehrbegriff bezeichnet als „falsch“ und „schon verurtheilt“ (dannato); es heißt, er sei auch Galilei persönlich gegenüber „als verurtheilt bezeichnet worden“; er ist eine Ansicht, die, „weil einmal als schriftwidrig erklärt“ (dichiarata) nicht bloß nicht mehr „vertheidigt oder festgehalten werden konnte“, sondern nicht einmal mehr als „wahrscheinliche“ gelten durfte; so daß Galilei, welcher trotzdem diese Ansicht wenigstens als wahrscheinlich angenommen zu haben verdächtig ist, ebendadurch den Verdacht auf sich geladen hat, geglaubt zu haben, „man könne eine Ansicht, nachdem dieselbe als schriftwidrig erklärt und festgestellt worden ist (dichiarata e definita per contraria alla Sacra Scrittura), immer noch als wahrscheinliche festhalten und vertheidigen.“ — Der nemlichen Sprache bedient sich die Abschwörungsformel, indem der Gelehrte darin die Copernicanische Meinung bezeichnen muß als durch das Indexdecret „verurtheilt“ (dannata), als „falsch“ und „schriftwidrig“. — Uebrigens sagt auch Galilei selbst in seinen Verhören aus freien Stücken, und wenngleich mit mehr als zweifelhafter Aufrichtigkeit, so doch unter vollem Einverständniß seiner Richter: Weil die Meinung „verurtheilt“ worden sei und die Indexcongregation „festgesetzt“ hätte (determinato). daß sie der heiligen Schrift widerstreite, wenn man sie absolut vortrage, und daß sie nur als Hypothese angenommen werden dürfe, so habe diese „Festsetzung der Oberen“ ihn „sicher gemacht“, und es sei in ihm „jeder Zweifel verschwunden[2])“.

Muß man schon nach solchen Stellen des Processes billig Bedenken tragen, dem Beschluß eine bloß disciplinäre Bedeutung beizulegen, so kommen noch andere amtliche Aeußerungen hinzu, die das vollends unmöglich machen. Im Jahre 1632 schreibt die Commission, welche den Proceß des folgenden Jahres vorbereitet, die Congregation habe „das Copernicanische System nach Erwä-

---

[1]) Galilei Op. IX, 467. — [2]) 1., 2. und 4. Verhör.

gung aller Gründe verwerfen" müssen (riprovare), und sie findet eine Schuld Galilei's darin, daß derselbe trotzdem in seinen Dialogen „die Sache als noch nicht entschieden behandle, gleichsam als sei die Definition noch erst zu erwarten und nicht vielmehr als geschehen anzusehen[1])." Ein Theologe endlich, wie Cardinal Bellarmin, welcher als Mitglied der Indexcongregation zur Zeit der Aufstellung des Beschlusses die Auffassung der Urheber maßgebend verbürgt, nennt denselben in seinem am 26. Mai 1616 an Galilei ausgestellten Zeugniß „die Erklärung, welche vom Papste gegeben und von der heil. Congregation des Index veröffentlicht wurde, in welcher enthalten ist, daß die dem Copernicus zugeschriebene Lehre, daß die Erde sich um die Sonne bewege und die Sonne im Centrum der Welt stille stehe, ohne sich von Osten nach Westen zu bewegen, der heiligen Schrift entgegen ist und deßhalb weder vertheidigt noch festgehalten werden kann[2])."

Mit aller Offenheit haben wir diese Texte vorlegen zu müssen geglaubt. Die Apologie der Kirche bedarf nie und nimmer ängstlicher Verhehlung; der Fortgang dieser Untersuchung wird dies für unsern Fall im besonderen darthun. Aus der Gesammtheit der obigen Stellen folgt aber, wie uns scheint, unbestreitbar, daß das Indexdecret von 1616 seitens der amtlichen Organe und der Nächstbetheiligten nicht bloß als disciplinäre Anordnung, sondern zugleich als doctrineller Entscheid betrachtet wurde, wiewohl die disciplinäre Seite desselben voransteht, gemäß dem in der ersten der obigen Aeußerungen, nemlich der Stelle der Inquisitionscongregation, gewählten ganz adäquaten Ausdruck der Sache.

Man müßte aber auch der Auffassung der Theologen und anderer Gelehrten sowohl des siebenzehnten Jahrhunderts als späterer Zeit widersprechen, wollte man sich der scheinbar erwachsenden großen Schwierigkeit mit der Berufung auf einen rein disciplinären Charakter des fraglichen Decretes entwinden. Adam Tanner schreibt zehn Jahre nach Veröffentlichung des Decretes: „In neuerer Zeit wurde die Meinung des Copernicus verurtheilt (damnata)." Und nachdem er mit Recht die Congregation gegen den Vorwurf in Schutz genommen, als hätte sie auch die Beobach-

---

[1]) L'Épinois Pièces 45, Gebler Acten 54. — [2]) Der ital. Text im 1. Art. S. 96, Note 2.

tungen des Copernicus verworfen, wiederholt er: „Jedoch verurtheilt sind die Hypothesen desselben, welche er ohne irgend ein sicheres Fundament und gleichsam bloß nach Willkür aufgestellt hat, da seine Beobachtungen anders erklärt und aufrecht erhalten werden können[1]." Aehnliche Aussprüche mit den Bezeichnungen „verurtheilt", „verworfen", „festgestellt", könnten angereiht werden von Descartes[2], Caramuel[3], Riccioli[4], Muratori[5] u. s. w. bis in unserer Zeit zu dem angesehenen Canonisten Bouix, welcher in seiner Abhandlung über Galilei[6] schon in einer Ueberschrift den Ausdruck braucht: Décret déclarant faux le systême etc. Die ganz vereinzelten Aeußerungen, die man für das Gegentheil anführen könnte, verschwinden allein schon gegenüber der oben dargelegten Interpretation der römischen Behörden.

Es ist uns nicht unbekannt, daß man sich gegen unsere Darstellung der Sache auf die Fassung der oben mitgetheilten Einleitung des Decretes stützt. Die Verwerflichkeit der Copernicanischen Lehre, so sagt man, werde darin allerdings geltend gemacht, jedoch nur in der Form einer Motivirung des aufzustellenden praktischen Bücherverbotes; niemand habe verpflichtet werden sollen, die Verwerfung irgendwie anzunehmen, da die Motive einer disciplinären Vorschrift niemals die Bedeutung doctrineller Sprüche hätten. Wir antworten: Allerdings kleidet sich das Urtheil in die Form einer Motivirung; aber einer Motivirung, die dennoch, wie wir gesehen haben, den betreffenden Fragepunkt selbst als „festgestellt" betrachtet wissen wollte. Es waren die Verfasser des Decretes und die Theologen überzeugt, daß im vorliegenden Falle die Form der Motivirung den Character einer doctrinellen Feststellung nicht ausschloß. Und man darf wohl auch mit Sicherheit sagen, daß sich dem beiderseitigen Begriffe nach die zwei Dinge allerdings vereinigen lassen; nur bei übertriebener Betonung gewisser durch das Herkommen üblicher Förmlichkeiten könnte man bei unserem

---

[1]) Tanner, Theologia schol. Tom. I. Disp. VI. q. 4. dub. 3. (Ingolst. 1646). — [2]) Lettre 76. — [3]) Theologia moralis fundamentalis t. I. nr. 266, p. 106. — [4]) Almagestum nov. t. II. p. 494: A deputatis a Summo Pontifice definitum est, potius assertiones motus terrae et stabilitatis Solis repugnare Sacrae Scripturae. — [5]) Annali d'Italia a. 1633. Hiehergehörige Aeußerungen Anderer werden uns unten noch begegnen. — [6]) Unten S. 686 Note 1.

Gegenstande jene Unterscheidung und Trennung aufrecht halten. Gibt nicht ferner in etwa zweifelhaften Fällen die Intention der Urheber den Ausschlag? Nun wohl, die Intention der Verfasser dürfte nicht bloß aus der oben mitgetheilten nachträglichen Beurtheilung und Verwerthung der ausgesprochenen Lehräußerung erhellen, sondern auch einerseits aus den so bestimmt, entscheidend und mit auffälliger Wiederholung gewählten Ausdrücken dieser Aeußerung selbst und andrerseits aus der Thatsache, daß das Decret, indem es überhaupt eine solche längere Aeußerung der christlichen Welt vorlegt, von der bis dahin und später üblichen Sitte der einfachen Bezeichnung der verbotenen Bücher ganz und gar abweicht, offenbar nur, um doctrinell aufzutreten und sich nachdrücklich gegen die Lehre jener Bücher auszusprechen.

III. **Ueber die päpstliche Approbation des Indexspruches von 1616.** Die erörterte Entscheidung schreibt der Bibel, unter falscher Auslegung ihrer damals noch leicht mißverständlichen Ausdrücke, eine Lehre über das Weltsystem zu, welche derselben thatsächlich fremd ist. Welche Autorität sprach den begangenen Irrthum aus? Ist die doctrinelle Verwerfung der Copernicanischen Lehre allein durch die Cardinäle der Congregation öffentlich vertreten worden, dann entsteht offenbar weder gegen Unfehlbarkeit der Kirche noch gegen diejenige ihres Oberhauptes irgend welche Schwierigkeit. Der göttliche Lenker der Kirche ließ in diesem einen Falle trotz der aufgewandten menschlichen Umsicht und Prüfung geschehen, was die Theologen zu jeder Zeit als möglich anerkannt hatten; denn daß die Congregationen irren können, haben nicht erst in der Gegenwart Cardinal Franzelin[1]), Scheeben[2]), Hurter[3]), Palmieri[4]) u. A., sondern schon im 17. und 18. Jahrhundert Vertreter der theologischen Wissenschaft, wie Cardinal Gotti[5]), Cardenas[6]) und der vielgelesene Lacroix[7]) ausge-

[1]) Tractatus, De Traditione et Scriptura, 2. edit. p. 144. — [2]) Handbuch der kath. Dogmatik, 1. Bd., 1. Theil nr. 567. — [3]) Compendium Theol. dogm. 2. edit. tom. I. nr. 465. 457. — [4]) De Rom. Pontifice p. 649. — [5]) De locis theol. T. 1. q. 3. dub. 9. §. 2. nr. 12: „Decreta Congregationum in materia fidei et morum ex se et ut a Congregatione ipsa prodeunt multi quidem sunt facienda, sed non praebent theologo firmum i. e. infallibile argumentum." — [6]) Citirt bei Lacroix. — [7]) Theol. moralis lib. 1. de

sprochen. Es kann über diesen Punkt keinen Augenblick Zweifel herrschen. Wiewohl diese Körperschaften vom obersten Lehrer der Kirche die allgemeine Bevollmächtigung und Autorisation zu ihren Funktionen besitzen, wiewohl sie ordentlicherweise mit und neben dem Papste die Kirchengeschäfte erledigen und die Kirchenlehre überwachen, so ist doch, um mit Bouix zu sprechen, die Unfehlbarkeit gemäß der Schrift und der Tradition eine persönliche Prärogative des Papstes, und daraus folgt, daß er sie Anderen nicht mittheilen kann[1]). Er kann sie ebensowenig an Andere hinüberleiten wie die Vollgewalt des Primates selbst, mit der sie wesentlich verbunden ist.

Es geschieht jedoch, daß in den Congregationen verhandelte und vorbereitete Entscheide derart von dem Papste als allgemeinem Hirt und Lehrer zu den seinigen gemacht und in solcher Form den Gläubigen vorgelegt werden, daß die Lehrverkündigung nicht mehr von den Cardinälen allein ausgeht und vertreten wird, sondern von dem ex cathedra lehrenden Statthalter Jesu Christi. Die gemeinsame Ansicht der Theologen schrieb von je diesen letzteren Decreten den Charakter der Unfehlbarkeit und peremptorische, unwiderrufliche Bedeutung zu. In Bezug auf das Decret, von welchem wir handlen, kann nicht in Abrede gestellt werden, daß eine gewisse päpstliche Billigung geschehen ist, allein, (und das ist die These, deren Beweis wir mit aller Zuversicht antreten,) es hat keine derartige Approbation durch den Papst stattgefunden, die dem Decrete den Werth einer päpstlichen Lehrverkündigung ex cathedra hätte verleihen können. Und eben darum, weil das Decret in keinem Sinne peremptorisch war, konnte es bei besserer Klärung der Sache ohne Widerspruch gegen theologische Principien zurückgenommen werden. Diese Aufstellungen sind zwar nicht neu, aber wir glauben sie in Folgendem, namentlich durch Richtigstellung der betreffenden Theorie von Bouix, die in neueren Galilei-Schriften

conscientia nr. 215: Declarationes omnium harum Congregationum non sunt infallibiles . . . Tali congregationi ut contradistinctae a Papa nulla infallibilitas est appromissa, quamvis magna tribui debeat auctoritas.

[1]) Revue des sciences eccles. 1866. I. (La condamnation de Galilée) p. 218. Vgl. Bouix, De Curia Rom. pp. 47[?]—478.

mit allzuviel Vertrauen adoptirt wurde, besser als bisher zu begründen.

Zunächst das Thatsächliche aus den Quellen. Eine gewisse päpstliche Bestätigung des Indexbeschlusses wird zunächst documentirt durch das Protocoll der feierlichen Inquisitionssitzung vor Paul V. am 3. März 1616, von der oben S. 679 die Rede war. Dasselbe enthält gemäß der 1870 erfolgten Publication durch Gherardi nachstehende Worte: relato decreto Congregationis Indicis, qualiter [quod] fuerunt prohibita et suspensa respective scripta Nicolai Copernici (De revolutionibus orbium coelestium . . .) Didaci a Stunica, in Job, et Fr. Pauli Antonii Foscarini Carmelitae, SSmus ordinavit publicari Edictum a P. Magistro S. Palatii hujusmodi suspensionis et prohibitionis respective[1]). Die Formel des veröffentlichten Decretes selbst theilt über diese päpstliche Anordnung Nichts mit. Sie nennt überhaupt den Namen des Papstes bloß in der Ueberschrift über dem ganzen auch die anderen damals zugleich verbotenen Werke umfassenden Decrete. Es soll damit nur dem Stilus gemäß der Beschluß als ein Act der von Paul V. bevollmächtigten Congregation vorgeführt werden. Indessen hielt sich Cardinal Bellarmin dennoch auf jene Approbation hin für berechtigt, dem Decrete die Bezeichnung zu geben Dichiarazione fatta da nostro Signore et pubblicata dalla sacra Congregazione dell' Indice[2]). — Auch die Verkündigung der Verurtheilung und Abschwörung Galilei's, jener Act von 1633, den wir oben als praktische Weiterführung des Decretes vom 5. März 1616 kennen gelernt haben, war vom Papste, damals Urban VIII., befohlen, wie folgende Stellen des Processes bezeugen: SSmus mandavit . . . ut deveniat ad notitiam omnium Professorum Philosophiae et Mathematicae[3]) und Praeterea ut haec omnibus innotescant, exem-

---

[1]) Gherardi, Il Processo Galileo p. 29, nr. VI. Eigenthümlich, daß hier noch der Magister s. Palatii mit der Publication des Decretes betraut wird. Entweder rührt der betreffende Ausdruck bloß von dem Fortgebrauch eines älteren Formulars für das Sitzungsprotocoll oder der Mag. s. Pal. concurrirte noch, aber in untergeordneter Weise. — [2]) In der oben S. 683 bei Note 2 deutsch mitgetheilten Stelle des Zeugnisses für Galilei. — [3]) Registratur vom 30. Juni, l'Épinois Pièces 95, Gebler Acten 114.

plaria . . . transmitti jussit etc.[1]). Was außerdem noch in unserer Angelegenheit von diesen beiden Päpsten vorliegt, bekundet von der persönlichen Sache Galilei's abgesehen, nur auf verschiedene Weise ihre private Eingenommenheit gegen die Copernicanische Lehre, welche sie mit voller Ueberzeugung für schriftwidrig und gefährlich erachteten. Bullen oder Breven existiren aber von ihnen so wenig wie von anderen Päpsten[2]).

Ergibt sich nun aus dem Mitgetheilten das Vorhandensein eines päpstlichen Lehrspruches ex cathedra? Mit Nichten. Das vaticanische Concil erklärt, daß ein Spruch der unfehlbaren Lehrgewalt des Papstes dann statthabe, wenn der letztere omnium Christianorum Patris et Doctoris munere fungens, pro suprema sua apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit. Diese Bedingungen sind aber in obigem Falle nicht erfüllt. Es wendet sich der Papst nicht persönlich an die Kirche, um selbst die angebliche Repugnanz des neuen Weltsystems mit dem Schriftworte zu definiren. Er spricht ferner das, was er persönlich im Kreise der Cardinäle, im Gebiete von deren Thätigkeit, äußert und anordnet, nicht unter Anwendung seiner höchsten Lehrgewalt aus. Ueberdies wird nicht einmal jener mindere Grad von Lehrbethätigung, den er faktisch ausübt, den Gläubigen in dem Decrete bekannt gegeben.

Zu einer näheren Erörterung dieser Sätze wird uns die Prüfung der abweichenden Theorie von Bouix hinüberführen.

Bouix hielt i. J. 1866 bei seinem Nachweise, daß kein päpstlicher Spruch ex cathedra erfolgt sei, die Voraussetzung aufrecht, daß jedesmal, wenn ein Indexentscheid mit päpstlicher Approbation vor die Oeffentlichkeit hintrete, ein solcher feierlicher lehramtlicher Act des Papstes vor sich gehe. Nun geschah, sagt er, vor Veröffentlichung unseres Entscheides Alles, was menschlicherweise zur Erwartung führen mußte, diesen lehramtlichen Act werde man geschehen sehen. Immer wurde in ähnlichen Fällen die päpstliche Approbation eingeholt und durch die Congregationen kundgemacht.

---

[1]) Registratur vom 16. Juni, l'Épinois Pièces 93, Gebler Acten 112. — [2]) Ueber Alexander VII. siehe unten S. 695.

Aber siehe, „auf ganz befremdliche Weise“ bleibt diesmal der betreffende Passus des Decretes aus. Die Vorsehung greift wunderbar ein. — Ein Vorgang geschieht, „welcher ihr wunderbares Walten bezeugt, mit welchem sie die päpstlichen Lehrsprüche ex cathedra jederzeit vor Irrthum zu bewahren weiß . . . Das irrthümliche Decret konnte nicht zu solcher Aussprache gelangen; man unterließ es, die päpstliche Approbation einzuholen[1].“

So frappant diese Lösung klingt und so sehr sie sich dem oberflächlichen Blicke empfahl, so unbegründet sind schon im vorhinein mehrere Annahmen, auf die sie sich stützt. Man kann nach unserer jetzigen Kenntniß der Vorgänge nicht mehr mit Bouix sagen, daß gar keine amtliche Approbation des Papstes erfolgt sei. Bouix hätte ferner bei genauerem Studium der alten Formulare der Indexverbote nicht schreiben können, daß der Kanzleigebrauch einen Passus mit der Meldung von der päpstlichen Approbation im Decrete hätte erwarten lassen. Das Gegentheil ist wahr[2]). Der gelehrte Kanonist überträgt einfach die heutige Sitte auf die alte Zeit, während noch in der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts Indexdecrete ohne jegliche Andeutung dieser Art erschienen, und es andererseits feststeht, daß alle solche Decrete vor der Kundmachung vom Papste gutzuheißen waren[3]). Wie kann Bouix ferner,

---

[1]) Revue des sciences ecclés. 1866, tom. I, p. 246. 221 ss. Die obige Ansicht über die Auctorität approbirter Indexdecrete legt Bouix in seinem Werke De Curia Romana p. 471 ss. ausführlicher dar.

[2]) Siehe oben S. 680. Wir finden in den Decreten nur einige ganz vereinzelte Erwähnungen von Dazwischenkunft des Papstes und zwar jedesmal unter besonderer äußerer Veranlassung. Im ersten Jahrhundert der Wirksamkeit des Index kommen solche Erwähnungen vor in den Decreten von 1601, 1609, 1614 und 1653. Jetzt begleitet allerdings jeden Indexentscheid die ständige Formel: Quibus sanctissimo Domino Nostro N. per me infrascriptum S. C. a Secretis relatis Sanctitas Sua Decretum probavit et promulgari praecepit. In quorum fidem etc.; folgen die Unterschriften des Präfecten und des Secretärs der Congregation. (Bangen, die römische Curie S. 492, wo zwei vollständige Muster des jetzigen Stiles abgedruckt sind).

[3]) Sixtus V. in der Constitution Immensa aeterni Dei v. 22. Januar 1588. Clemens VIII. am 17. October 1595 (Sacrosanctum catholicae fidei). Vgl. Plettenberg H. Notitia Congregationum et Tribunalium Curiae Rom., Hildesii 1694 p. 714. Benedict XIV. schärfte

ohne gegen die geschichtliche Wahrheit zu verstoßen, bei der Kurie zu irgend einer Zeit die Absicht voraussetzen, die Schriftwidrigkeit des Copernicanischen Systems im eigentlichen Sinne zu definiren? Hier vorläufig nur ein Gegenzeugniß. Auf Bitten Galilei's, der bei der ungünstigen Aufnahme seiner eben erschienenen Dialoge an der Kurie eine noch über das Inderdecret hinausgehende Erklärung gegen die neue Himmelslehre befürchtete, wendete sich sein Freund Philipp Magalotti im Jahre 1632 an geistliche Beamte der Inquisition mit bezüglichen Anfragen. Er konnte dem Astronomen als Bescheid mittheilen, daß man seines Erachtens nie dazu vorschreiten werde, sie als falsch erklären zu lassen durch die höchste Autorität; wiewohl die Ueberzeugung herrsche, sie sei irrig, werde man dennoch ihr gegenüber ebenso zurückhaltend verfahren, wie z. B. gegenüber der Leugnung der unbefleckten Empfängniß Mariä, da doch die Schrift und die Väter der unbefleckten Empfängniß sehr günstig seien. Er endet seinen Bericht mit den Worten: „Ohne sehr dringende Nothwendigkeit wird in solchen Dingen weder für noch gegen eine entscheidende Bestimmung aufgestellt werden[1].“ Daraus müssen wir schließen, daß im J. 1616 bei Abfassung des Inderdecretes an einen Entscheid ex cathedra „durch die höchste Auctorität“ nicht gedacht worden war.

Wir kommen aber jetzt zur hauptsächlichsten Ausstellung gegen die von Bouir vertretene Hypothese. Sind in Wirklichkeit doctrinelle Congregationsentscheide, die mit der Formel Sanctitas Sua decretum probavit etc. erscheinen, als Lehrsprüche des Papstes ex cathedra anzusehen? Es mag nicht überflüssig sein, zu erinnern, daß das Inderdecret von 1616, schon weil ihm die amtliche Angabe über die Approbation gebricht, niemals als ein solcher feierlicher Entscheid zu bezeichnen wäre, selbst wenn die vorstehende principielle Frage mit

in seiner Geschäftsordnung für die Indercongregation die Einholung der päpstl. Approbation für alle Entscheide auf's Neue ein (Text bei Bangen S. 487), aber schon vor dem Erscheinen dieser Geschäftsordnung spricht davon unter dem nemlichen Papste als von einer stehenden Sitte Catalanus, De Secretario Indicis, Romae 1751 p. 10.

[1]) Magalotti an Galilei 4. September 1632, Galilei Op. Suppl. p. 329: „Senza un' urgentissima necessità . . . non si verrà mai a determinare ne l'una ne l'altra cosa.“

Bouix bejahend gelöst werden müßte; mithin ist die päpstliche Unfehlbarkeit gegen jeden Einwurf seitens unseres Falles sicher gestellt. Aber sie erscheint noch viel mehr sicher gestellt, da wir ohne alle Rücksicht auf den anderweitigen Gegenstand unserer Untersuchung die Frage mit Nein beantworten müssen.

Daß wir hier vor einer Controversfrage stehen, in welcher entgegengesetzte Meinungen geäußert werden können, wird von Bouix zugestanden. Er behauptet aber, die meisten Theologen auf seiner Seite zu haben, während thatsächlich die ältere theologische Wissenschaft sich nur sehr wenig und bloß wie im Vorbeigehen mit unserer Frage beschäftigte und überdies die beiden von ihm angerufenen Auctoritäten, nemlich Zaccaria und Lacroix keine Stimme zu seinen Gunsten abgeben. Zaccaria[1]) berichtet historisch, ohne auf die Sache selbst näher einzugehen, daß jene Meinung Vertretung gefunden habe; Lacroix[2]) handelt seinerseits nicht, wie Bouix, von Decreten, welche „nomine Congregationis“[3]), sondern von solchen, welche „nomine Papae“[4]) an die Kirche gerichtet sind. Dagegen versichert neuestens Cardinal Franzelin in seinem Tractat De Divina Traditione et Scriptura, er habe über diesen Streitpunkt mehrere der angesehensten Theologen zu Rom consultirt, und er trage hienach kein Bedenken, die Ansicht, welche den besagten Decreten den Werth eines päpstlichen Entscheides abspricht als „die römische“ hinzustellen[5]). Demgemäß schreibt denn der gelehrte Cardinal auch vorher bei Erwähnung des päpstlich bestätigten Indexdecretes gegen die Günther'schen Schriften mit aller Sicherheit: „Solche Decrete, welche zur Verurtheilung einer Doctrin erlassen werden, werden dadurch nicht Definitionen ex cathedra, daß sie durch die oberste Auctorität des Papstes (suprema Pontificis auctoritate) bestätigt werden[6]).“ — Er deutet hiefür anderwärts einen, wie uns scheint, durchschlagenden Beweis an, indem er bemerkt, daß, wenn dem nicht so wäre, kein Unterschied bestehe zwischen solchen Decreten des Index und den doctrinellen Bücherverurtheilungen, die zuweilen vom Papste selbst mittelst apostolischen Schreibens geschehen; dieser Unter-

[1]) Delle proibizioni de' libri Append. §. 2. n. 6. — [2]) Lacroix De conscientia nr. 215 ss. — [3]) Bouix de Curia p. 480. — [4]) Nr. 215. — [5]) De Tradit. 2. edit. p. 145. — [6]) Ibid. p. 133.

schied sei aber nicht bloß von selbst klar, sondern müsse auch aus der Constitution Apostolicae sedis (§. 2) deducirt werden[1]).

Um diese Andeutung behufs größerer Klarstellung unseres Falles weiter auszuführen, weisen wir auf einige Entscheide vor und nach dem Decret von 1616 hin, in denen die Päpste persönlich solche Verurtheilungen verkündigten. Pius V. entschied so am 1. October 1567 gegen Bajus mit der Bulle Ex omnibus afflictionibus, Innocenz X. am 31. Mai 1653 gegen Jansenius (Cum occasione), Innocenz XI. am 20. November 1687 gegen Molinos (Coelestis Pastor), Innocenz XII. am 12. März 1699 in der Angelegenheit Fenelons (Quum alias), Clemens XI. am 8. September 1713 gegen Quesnell (Unigenitus), Gregor XVI. am 26. September 1835 gegen Hermes. Die Congregationen erscheinen in diesen Erlassen, soferne sie überhaupt genannt werden, nur als untergeordnete Gehülfinnen, als Vorbereiterinnen der Entscheidung. Das Kirchenhaupt dagegen spricht und handelt persönlich in einer Form, die den unzweifelhaften Anspruch auf eine peremptorische erhebt. Ein Jeder muß sehen, daß jene anderen Sprüche, in denen bloß die Congregation das Wort ergreift, und wo Ueberschrift und Unterschrift nur die Auctorität der betreffenden Körperschaft aus den Cardinälen der römischen Kirche als Garantie vorführen, durchaus nicht an die Feierlichkeit und den Nachdruck der obigen Entscheidungen hinanreichen; es mag immerhin das Wort der Congregation vom Papste in besonderer Weise befugt und autorisirt sein, in die Oeffentlichkeit zu treten.

Es gibt aber noch eine andere Form von päpstlichen Lehrsprüchen ex cathedra, und auch von dieser haben die approbirten Congregationsentscheide einen weiten Abstand. Wir müssen diese Form unter den persönlichen Urtheilen des Papstes, von denen oben Card. Franzelin spricht, mit einbegreifen. Zuweilen nemlich entscheidet der Papst als oberster Lehrer zwar direct und persönlich, aber er kündigt diese seine Entscheidung nicht selbst an, sondern läßt sie durch seine Organe ankündigen. Die sprechende Congregation, deren Vorstand unterzeichnet, verhält sich hiebei lediglich als Referentin der Handlung des Papstes, weßhalb auch bei solchen Publicationen die sonstige Ueberschrift Decretum S. Congregationis etc. entfallen muß. In diesen Fällen mag die Congregation bei der Vorbereitung des Spruches ebenfalls großen, vielleicht ausschlaggebenden Antheil gehabt haben, sie mag bis zur Spruchreife die Sache auf eigenen Schultern getragen haben, aber schließlich zieht der unfehlbare Lehrer der Kirche die Fällung des Urtheiles

---

[1]) P. 145. Vgl. Palmieri De Rom. Pontif. p. 649: Aliud est, quod Pontifex velit, ut Congregationes a se institutae fungantur suo munere et potestatem eam exerceant, quam ipsis participavit; aliud est, quod ipse ex cathedra docens illud idem affirmet, quod illae docent . . Ut definitio ex cathedra habeatur, loqui debet ille qui in cathedra sedet, qui est solus Episcopus Romanus.

ganz an seine Person, und die Cardinäle bleiben nur das Werkzeug, durch welches jener, wie gesagt, seine Entscheidung bekannt macht. Dieser Weg wurde z. B. eingeschlagen bei der Verwerfung der bekannten Moralsätze durch Alexander VII. am 24. September 1655 und am 8. März 1666, wiederum bei der am 2. März 1679 erfolgten Verwerfung anderer Moralsätze durch Innocenz XI. und bei der Verdammung der Lehre von dem kirchlichen Doppelhaupte Petrus und Paulus durch Innocenz X. am 29. Januar 1647. In letzterem Falle verkündigte der Cardinalsekretär der Inquisition den Bischöfen der Christenheit, daß Innocenz X. in einer feierlichen Inquisitionssitzung die bezeichnete Lehre als häretisch declarirt habe (et Sanctissimus haereticam declaravit). Von Innocenz XI. aber heißt es in dem Circular über die Proscription der Moralsätze, sie seien vom Papste ut minimum scandalosae et in praxi perniciosae verurtheilt.

Um schließlich mit einem oben schon gelegentlich erwähnten Ausdrucke kurz den Unterschied zu kennzeichnen, der zwischen den dargelegten beiden Arten von päpstlichen Lehrsprüchen ex cathedra einerseits und Decreten wie dem unsrigen von 1616 andrerseits besteht, so geschehen jene nomine Papae, und darum weil der Nachfolger Petri in ihnen von seiner Lehrgewalt den höchsten Gebrauch macht, sind sie unfehlbar; diese aber geschehen nomine Congregationis, und unterliegen, wenngleich unter besonderer Initiative seitens des Papstes erfolgt, der Fehlbarkeit der Cardinäle. — Die letzteren Decrete werden durch die päpstl. Bestätigung und Anordnung ihrer Publicirung ebensowenig über die Sphäre ihrer Auctorität als Congregationsdecrete hinausgehoben, wie die dogmatischen Beschlüsse der Provincialconcilien vermöge der ihnen zu Rom verliehenen gewöhnlichen Approbation über die Geltung, die sie ursprünglich besitzen, und die eine fehlbare ist, hinaus gehen[1]). Es müßten die Provincialconcilien durch einen besonderen feierlichen Lehract des Papstes bekräftigt werden, in der Art wie es durch Benedict XIII. mit dem Concil von Embrun 1727 geschah, um einen peremptorischen und unfehlbaren Charakter zu erhalten. Und ebenso müßten die Indexentscheide auf eine der beiden oben angegebenen Weisen zu Urtheilen des persönlich lehrenden Papstes erhoben werden, um auf Unwiderruflichkeit und Irrthumslosigkeit Anspruch machen zu können.

Es sei gestattet, auf einen ferneren Beleg der oben aufgestellten Ansicht hinzudeuten, welcher sich aus den historischen Um-

[1]) Nach der Lehre der Canonisten bestätigt die gewöhnliche approbatio (in forma communi) das Provincialconcil in eo statu in quo prius fuerat . . . Nullum jus novum neque valorem tribuit illi actui cui accedit. Reiffenstuel tit. 30. lib. 2. Decretal. Diese Approbation ist dazu nöthig, damit das Concil als Concil authentisch sei und in dieser Eigenschaft lehre; die Canones verlangen die Approbation zu seiner Vollgültigkeit. Das Nemliche ist auf die in Rede stehenden Indexentscheide anwendbar.

ständen der Formel Sanctitas Sua decretum probavit etc. herleiten läßt. Wir haben gehört, daß Bouix alles Gewicht darauf lege, daß dieselbe in dem beregten Decrete gegen die Copernikanische Lehre vermißt werde. Sie war aber überhaupt vor dem 18. Jahrhundert in den Indexdecreten nicht gebräuchlich, auch nicht durch äquivalente Formeln ersetzt. Wenn sie nun seit der angegebenen Zeit auftritt, so kann sie sich sicher nicht eine so wesentliche Bedeutung, wie sie ihr von den Gegnern unserer Ansicht beigelegt wird, vindiciren; denn die Approbationen der Decrete gingen früher schon, ebenso wie nachher, vor sich, und es kann nur ein unwesentlicher Umstand, eine nebensächliche Form des Curialstiles sein, daß sie später im Decrete ausgedrückt wurden und vorher nicht. Will man etwa behaupten, daß kraft des äußerlichen Beisatzes jener Angabe Decrete, die früher nicht unfehlbar gewesen wären, auf einmal zu unfehlbaren gestempelt worden sein sollten? Wir dürfen also dabei bleiben, daß die in Rede stehende Approbation, sei sie den Gläubigen angezeigt oder nicht angezeigt, die Indexdecrete keineswegs zu Lehrsprüchen ex cathedra mache.

Die Hauptschwierigkeit, welche man einwirft, ist nicht von Belang. Es wird nemlich geltend gemacht, daß bei jener Approbation der Papst doch „nicht als Privattheolog und nicht als einfacher Präsident einer Cardinalcongregation handelt . . . Wenn er eine ähnliche Anordnung ertheilt, so tritt er dabei auf als Papst“[1]). Wir antworten, indem wir zugeben, daß er allerdings als Papst auftrete, machen aber mit dem Cardinal Franzelin eine wichtige und wohlbegründete Unterscheidung. Der gelehrte Kirchenfürst spricht an einer Stelle des oben erwähnten Tractates De Traditione von den persönlichen doctrinellen Schreiben des Papstes und bemerkt[2]): „Es kann Documente der Päpste geben, und es sind deren thatsächlich vorhanden, welche nicht bloß keine private sind, sondern durchaus aus ihrem Hirtenamte hervorgegangen, mit dem Zwecke, in Betreff der Glaubens- oder Sittenlehre Ermahnungen, Rathschläge, Befehle, Tadelsprüche oder Verbote weiterer Verbreitung einer Meinung oder Lehre zu ertheilen, ohne daß sie aber die Intention hätten, eine definitive Sentenz aufzustellen, welche die ganze Kirche verpflichten würde; in diesen Documenten liegt

[1]) Bouix, Revue a. a. O. S. 222. — [2]) De Traditione p. 119.



keine locutio ex cathedra vor." Hieher rechnet Franzelin z. B. die zwei Schreiben des Honorius an den Patriarchen Sergius. Er führt dann weiter aus, daß der Papst, wenn er auch in solchen Fällen als Haupt der Kirche spreche, doch nicht mit jener eigentlichen Anwendung seiner obersten Lehrgewalt reden wolle, die zu einer unwiderruflichen Glaubensentscheidung nothwendig sei.

Die Berechtigung dieser Unterscheidung kann Niemand läugnen, der sich mit der Lesung päpstlicher Schreiben auch nur oberflächlich beschäftigt hat. Daß wir sie auf den Act anwenden dürfen, durch welchen der Papst doctrinelle Inderdecrete bestätigt und speciell das Decret gegen Copernicus bestätigt hat, ist an sich klar. Wir sagen also, wurde auch unser Decret bestätigt suprema auctoritate Pontificis, so wurde es doch nicht bestätigt, um einen sehr passenden Ausdruck Cardinal Franzelin's zu brauchen, cum suprema intensione huius auctoritatis et magisterii[1]). Nur diese letztere Bestätigung wäre einem Lehrspruch ex cathedra gleichgekommen, aber sie wäre vor den Gläubigen auf jeden Fall veröffentlicht, und zwar in ganz anderer Weise veröffentlicht worden, als es bei den Inderdecreten seit dem 18. Jahrh. mit dem Sanctitas sua probavit geschieht[2]).

Aber hat nicht Papst Alexander VII. durch eine in aller Form publicirte Bulle vom J. 1664 „alle in der damals publicirten Ausgabe des Inder abgedruckten Decrete, also auch das erwähnte „„mit allem und jeglichem was sie enthalten kraft apostolischer Auctorität bestätigt und approbirt und Allen geboten, dieselben unverbrüchlich und unerschütterlich zu beobachten""? Allerdings. Jedoch er will offenbar dadurch den Decreten, also auch dem

---

[1]) Ibid. p. 133. — [2]) Es könnte außerdem noch in Betracht gezogen werden, daß das Inderdecret von 1616 trotz seines doctrinellen Charakters und trotz der päpstlichen Bestätigung nur den Inquisitoren und Nuntien unmittelbar notificirt wurde. Eine Definition ex cathedra würde aber wohl dem Usus gemäß an die Bischöfe direct versendet worden sein. — Auch bleiben, wenn man den Wortlaut des Protocolls über die Bestätigung (oben S. 687) beachtet, immer noch Zweifel übrig, ob dem Papste Paul V. das Decret in seiner ausgearbeiteten (doctrinellen) Form vorlag. Man könnte sagen, daß bei ihm die Absicht, ein bloßes Edictum suspensionis et prohibitionis zu approbiren, wenigstens vorwaltete.

obigen, keine neue Geltung über diejenige hinaus, welche sie bisher genossen, beilegen. Er hat ihre Natur nicht geändert. Wie das Decret von 1616 bis zur Zeit dieses Papstes kein peremptorisches Lehrurtheil des höchsten Stuhles war, so war es auch kein solches nach ihm. Es bleibt eine von den Cardinälen ausgegangene und von ihnen vertretene Entscheidung, und die Bulle dringt nur darauf, daß ihr wie den übrigen des Index jene Unterwerfung und Befolgung gezollt werde, welche diesen Entscheidungen in ihrer Sphäre gebührt. — Unten werden wir uns näher über Umfang und Grenzen dieser Unterwerfung aussprechen.

Vorher wollen wir zunächst noch einige Zeugnisse des siebenzehnten Jahrhunderts namhaft machen, welche die allgemeine Ansicht der Zeit bekunden, daß in der Copernicanischen Angelegenheit kein päpstlicher Spruch ex cathedra erfolgt sei. Der Jesuit Riccioli erklärt 1651 ausdrücklich, das Gegentheil der Copernicanischen Lehre sei nicht Sache des Glaubens, da keine Definition eines Papstes oder eines allgemeinen Concils vorliege[1]). Descartes schreibt im ersten Jahre nach der Verurtheilung Galilei's: „Ich sehe nicht, daß die (gegen das neue System ausgesprochene) Censur vom Papste oder von einem Concil autorisirt sei. Sie rührt nur von einer Congregation her[2])." Marinus Mersenne hält im J. 1623 zwar aufrecht, daß nach dem Wortlaut der heil. Schrift das System auf einem Irrthum beruhe, aber die Bezeichnung als Irrthum in fide lehnt er ab, da die betreffende Auslegung der Bibelstellen nicht als Glaubenssache declarirt sei[3]). Ebenso entschieden spricht sich der Freund Galilei's, Gassendi, wiewohl seine Unterwürfigkeit gegen den Congregationsentscheid erklärend, gegen das Vorhandensein eines definitiven Glaubensentscheides aus[4]). Libertus Fromond von Löwen, einer der eifrigsten Vertheidiger des erfolgten Spruches, führt 1631 denselben ebenfalls bloß auf die Auctorität der Cardinäle zurück und will Niemand zumuthen, das neue System als peremptorisch verworfen anzusehen, ehe das Haupt der Kirche in der Sache entschiedener hervortrete[5]). Da uns später noch andere derartige Stimmen begegnen werden, insbesondere solche, welche geradezu die Widerruflichkeit des Spruches betonen und seine Zurücknahme unter gewissen Bedingungen in

---

[1]) Siehe unten S. 699 N. 2. — [2]) Ne voyant point encore que cette censure ait été autorisée par le Pape ni par le Concile, mais seulement par une congrégation particulière etc. Brief v. 10. Januar 1634 an P. Mersenne (Oeuvres philos. im Panthéon litt. Paris 1838) tome II. lettre 76. p. 545. — [3]) Quaestiones in Genes. Paris 1623, p. 901. — [4]) S. unten S. 711, N. 1. — [5]) Nisi a Capite ipso Ecclesiae catholicae expressius aliud videam. Ant-Aristarchu Antwerpiae 1631, p. 97.

Aussicht stellen, so dürfen wir es hier bei den vorstehenden Aussprüchen von jedenfalls competenten Beurtheilern bewenden lassen.

Eine Stelle, die von einem Spruche ex cathedra redet, die einzige bisher citirte, wollte der liberale römische Deputirte Berti bei Melchior Inchofer, einem der Consultoren beim Proceß von 1633, gefunden haben, und Reusch beeilte sich, die Entdeckung im Bonner Literaturblatt bekannt zu machen. Allein Inchofer gedenkt sowohl an den Stellen des betreffenden Werkes, wo er am meisten beflissen ist, die Geltung des approbirten Inderentscheides hervorzuheben, als überhaupt in seinem Buche eines Lehrspruches ex cathedra mit keiner Silbe. Das Werk, in dem die Stelle stehen soll, wurde nie gedruckt, höchstwahrscheinlich weil es in der Censur der Oberen nicht approbirt wurde. Die Stelle selbst ist folgende[1]).

Nachdem Inchofer von der Auctorität der Congr. Concilii Tridentini gesprochen, fährt er unmittelbar fort: Cuiusmodi sit illa (auctoritas) S. Congregationis Indicis, de jam judicatis et declaratis authentice decretoria, satis manifestum evadit. Nec opus est ulla lege promulgata, quae ejusdem decreta suscipi jubeat tanquam leges; sufficit enim authoritas Papae qua decernit, ut eadem lege teneamur recipere qua decretum Papae, utpote legitima et mentem ejus habentia; atque adeo qua hujusmodi sunt, in materia subjecta definitionem prae se ferunt, omnibus in Ecclesia constitutis religionem et necessitatem imponentem. Quae proinde Decreta in tabulas Juris authenticas redigenda sunt non secus ac decreta Legislatoris. *Legum. Inter alia. de Sent. Excomm. Cap. Fin. De Constit. L. ult. C. de Legibus.*

Id ipsum etiam affirmo de declarationibus S. Congregationis Concilii Tridentini; non requiri scilicet priorem aliquam legem promulgatam, quae recipi eas jubeat tanquam leges praescribentes et certas et indubitatas, hoc ipso quod fiunt authoritate Summi Pontificis, eoque consulto; ac proinde qua lege quis tenetur recipere declarationes Papae tanquam veras et legitimas (ad Legislatorem quippe spectat legitima suarum legum declaratio; *Cap. 1. de Juram. Calum.)* eadem adstringitur etiam admittere declarationes dictae Congregationis ut legitimas, vim legis habentes, mentem legislatoris continentes atque adeo

---

[1]) Berti (Il processo etc. p. CXXXV) citirt für den fraglichen Beweis Inchofers handschriftliche Vindiciae sedis apostolicae . . adversus Neo-Pythagoreos terrae motores et solis statores (Bibl. Casanatensis, XX.—VII.—9), eine Schrift, welche der Verfasser zwei Jahre nach seinem zu Rom 1633 gedruckten anti-copernicanischen Tractatus Syllepticus beendigte. Durch gütige Vermittlung eines gelehrten Freundes haben wir aus der zu Rom bewahrten Handschrift eine Abschrift des betreffenden Passus erhalten, woraus wir jene Worte mittheilen, die allein einen scheinbaren Anspruch machen können, in Betracht zu kommen.

quum authenticae sint, definitivas, et qua tales necessitatem inducentes, easdemque in scriptis redigendas, tanquam declarationes legislatorias et jus facientes quoad omnes juxta leges paulo ante citatas.

Es bedarf nach Obigem keines besonderen Nachweises, daß man trotz des Abganges einer eigentlichen doctrinellen Definition des Papstes, einem berechtigten Sprachgebrauch folgend, von einem Erlasse des heiligen Stuhles im weiteren Sinne reden konnte, wie es z. B. in dem oben angeführten Zeugnisse Bellarmins[1]) und später von Kellison in Duay[2]) geschah. Da nemlich die Congregationen vom Papste eine ordentliche Gewalt empfangen und überdies die Indexsprüche ihm speciell vorgelegt werden müssen, so mögen die betreffenden Handlungen immerhin in einem gewissen Sinne als Handlungen des heiligen Stuhles bezeichnet werden. Aehnlich verhält es sich mit dem Ausdrucke: die Kirche hat in unserer Sache bestimmt, entschieden, u. s. w., den wir dann und wann antreffen, so bei Galilei[3]), beim toskanischen Gesandten Guicciardini[4]), ja bei Papst Urban VIII.[5]). Alle meinen nicht die Kirche im eigentlichen Sinne, sondern ein Organ der Kirche, die Congregation. Und ferner, wenn man von dieser Congregation sagt, sie habe die Beantwortung der schwebenden Frage „determinirt" oder auch „definirt"[6]), so kann man auch hier wiederum nur unter großem Mißverständniß eine eigentliche peremptorische Determination oder Definition gemeint finden. „Das Wort definiren", schreibt Cardenas sogar über die „Definitionen" der Päpste, „bezeichnet nicht immer die Aufstellung von Glaubenssätzen, wie aus der gemeinsamen Anschauung der Lehrer erhellt, aus deren Gebrauch die Bedeutung der theologischen Termini zu entnehmen ist . . Definiren oder decidiren heißt: eine Sache als ganz sicher erklären[7])".

[1]) Oben S. 683 bei N. 2. — [2]) Er versichert dem Nuntius von Brüssel: nos S. Sedi apostolicae conformes futuros (in dem oben S. 677 cit. Schreiben). — [3]) An den Großherzog von Toscana 6. März 1616. S. unten S. 700 bei N. 9. — [4]) Brief an denselben v. 4. März 1616. Galilei Op. VI, 228. — [5]) S. Chiesa non l'avea (la sentenza Copern.) dannata ne era per dannarla per eretica . . . Aus einem Schreiben Galilei's an Cesi v. 8. Juni 1624 Galilei Op. VI, 295. — [6]) Siehe oben S. 682 den Text aus dem Urtheil gegen Galilei. — [7]) Crisis theol. Pars I. tract. 1. disp. 9. c. 20. art. 6. nr. 351: Definire vel decidere est rem tanquam omnino certam declarare. Er führt für den oben angedeuteten Sprachgebrauch u. A. Suarez,

Von unserem Falle speciell aber macht Fromond die nicht zu übersehende Bemerkung: „Die Theologen läugnen, daß die Vollmacht der Cardinäle bei ihren Definitionen [und einer bloßen Definition von Cardinälen stehen wir gegenüber] die höchste und der päpstlichen gleich sei[1]).“

IV. **Hat die „Definition der Cardinäle“ das Copernicanische System als „häretisch“ bezeichnet?** — Aus dem oben Erörterten folgt von selbst, daß die Lehre von der Erdbewegung und dem Stillstand der Sonne nicht als definitiv häretisch hätte gelten müssen, auch wenn die von der Indexcongregation ausgesprochene Censur auf „häretisch“ gelautet haben würde[2]). Es läßt sich aber ganz bestimmt nachweisen, daß die Cardinäle diese stärkste unter den theologischen Qualificationen nicht gewählt haben. Sie entschieden sich vielmehr für die etwas außergewöhnliche Censur „falsa divinaeque scripturae omnino adversans, womit sie, wie wir zeigen werden, die fragliche Lehre mit einer sententia temeraria, nicht aber mit einer sententia haeretica auf gleiche Linie zu stellen gedachten. Allerdings wurde im 17. und 18. Jahrhundert von namhaften Auctoritäten behauptet, es sei die Lehre durch die Congrega-

---

Vasquez und Ripalda an. — Am 30. August 1866 schrieb Cardinal Patrizi und am 17. Dezember 1866 der Episcopat von Belgien, die Frage in Betreff der Lehre von Prof. Ubaghs zu Löwen sei „definirt“, während sie nur durch die Congregation der Inquisition (2. März 1866) entschieden worden war. — [1]) Cardinalitiam in definitionibus potestatem summam et pontificiam esse negant l. c. p. 27. Bischof Caramuel schrieb von unserm Decret Cardinalium eminentissimorum tribunal definivit etc. L. c. — [2]) Sacra Congregatio Cardinalium seorsim sumpta a summo Pontifice non facit propositiones de Fide, etiamsi eas definiat esse de Fide aut oppositas esse haereticas. Quare quum nondum de hac re prodierit definitio Summi Pontificis aut Concilii ab eo directi vel approbati, nondum est de fide Solem moveri et Terram stare vi praecise illius Congregationis; sed ad summum et solum vi Sacrae Scripturae apud eos quibus est evidens moraliter, Deum ita revelasse. Riccioli Almagest. nov. I, 52. — A Congregatione Inquisitionis controversia aliqua fidei decidi non potest ita ut transeat in articulum fidei et qui dissentiant immediate sint haeretici ex vi praecise judicii s. Congregationis. Card. Gotti De locis theol. T. 1. q. 3. dub. 9. §. 2. n. 12. —



tionen als Häresie censurirt worden, so von Caramuel[1]), Riccioli[2]), Ferraris[3]), Plazza[4]) und Tiraboschi[5]), welchen in neuerer Zeit Reumont, Martin, Reusch u. A. gefolgt sind. Man glaubte fälschlich, dies aus Stellen des Urtheiles gegen Galilei und Ausdrücken seiner Abschwörung ableiten zu müssen. Jedoch nicht bloß jenes Urtheil, sondern vor Allem das klar sprechende Zeugniß des wichtigsten officiellen Documentes, sowie auch andere amtliche Aeußerungen beweisen für unsere Ansicht; dieselbe besitzt nicht minder unter den Schriftstellern eine kräftige Vertretung.

Das ausschlaggebende Document, das Indexdecret vom 5. März 1616, weist als theologische Note für das neue System nur die Bezeichnung falsa divinaeque scripturae omnino adversans auf[6]). Das Schreiben vom 2. Juli 1633, womit der Cardinal Barberini Galilei's Verurtheilung und Abschwörung bekannt macht, kennt nur eine Censur, welche „contraria alla s. Scrittura“ lautet[7]). Bellarmin gibt ebenfalls im Processe die Censur in der Form wieder „che la dottrina attribuita al Copernico sia contraria alle Scritture[8]).“ Galilei selbst aber schreibt in einem Briefe gleich am Tage nach der Veröffentlichung des Indexdecretes: Der Behauptung des Dominikaners Caccini und seiner Partei, daß die Copernicanische Meinung „häretisch“ sei und den Glauben umstoße, seien die Cardinäle nicht beigetreten. „Die heil. Kirche hat sich nur dahin ausgesprochen, daß jene Meinung nicht mit der heil. Schrift übereinstimme“[9]). Was den Beweis für unsere Ansicht aus dem Schluß-Urtheile gegen Galilei von 1633 betrifft, so finden wir diesen mit dem Kirchenrechtslehrer Bouix[10]) darin, daß der Text desselben gerade an jener Stelle, wo es darauf ankam, die von der Congregation ausgesprochene Censur mit aller Schärfe und Genauigkeit hervortreten zu lassen, dennoch nicht die Qualification

---

1) Ibid. nr. 266. — 2) Alm agestum nov. tom. II. p. 500. — 3) Prompta Bibliotheca ed. Migne V, 1227. — 4) Dissertatio biblico-physica II. (Tyrnaviae 1749) p. 31. — 5) Memoria sulla condanna del Galileo (append. al lib. II della Storia della lett. ital. t. 28) p. 298. — 6) Oben S. 681. Daß die Note falsa auf die philos. Unrichtigkeit gehe, ist nicht direct erweislich. Vgl. aber das Urtheil der Qualificatoren. — 7) Galilei Op. IX, 472. — 8) Vgl. oben Seite 683. — 9) Ibid. VI, 231: S. Chiesa non ha ricevuto se non che tale opinione non concordi con le scritture sacre. — 10) Revue p. 239.

„häretisch“, sondern nur die niedigere, von uns bezeichnete anführt. Wo nemlich das Urtheil die Hauptschuld Galilei's, seine Opposition gegen das Decret von 1616 constatirt, da sagt es einfach: „Du hast dich schwer verdächtig gemacht, die falsche und der heil. Schrift zuwiderlaufende Lehre geglaubt und festgehalten zu haben, daß die Sonne u. s. w.;[1])“ also eine Wiederholung der einmal fixirten Formel des Indexentscheides[2]).

Die theologischen Qualificatoren, welche 1616 von der Inquisitionscongregation herbeigezogen waren, haben ihre Censur nicht ebenso abgegeben. Sie erklärten den Satz von der Unbeweglichkeit und Centralstellung der Sonne „für formell häretisch, insoweit er ausdrücklich vielen Stellen der heiligen Schrift nach deren genauem Wortsinne und nach der gemeinsamen Auslegung und Anschauung der heiligen Väter und der theologischen Lehrer widerspricht.“ Die Lehre dagegen, welche die Unbeweglichkeit der Erde und ihre Centralstellung läugnet, erkannten sie „in Hinsicht der theologischen Wahrheit für mindestens erronea in fide“[3]). Gegen den ersten Satz schienen ihnen die Schriftstellen bestimmter und ausdrücklicher sich auszusprechen als gegen den zweiten. Was nun des Näheren vor sich ging, daß der Entscheid des Index diese schärferen Prädicate nicht adoptirte, wissen wir nicht; es ist auch nicht documentirt, daß die Inquisition als solche sie gebilligt habe[4]); und wenn das Urtheil der Inquisition gegen Galilei auch jene Aeußerungen der Qualificatoren aufführt, so geschieht dies doch, wie der Text klar zeigt, nur als historisches Referat und zur Illustration des Entscheides der Cardinäle des Index, die dann daselbst mit ihrer eigenen uns bekannten Censur sofort in den Vordergrund treten[5]). Nicht unmöglich, daß Cardinal

---

[1]) Galilei Op. IX, 467. Uebereinstimmend lauten die zwei andern oben S. 682 aus dem Urtheil ausgehobenen Stellen, sowie die dortige Bezeichnung aus der Abschwörung. — [2]) Bouix hätte sich nach Alledem nicht zu begnügen brauchen, bloß zu sagen: Il n'est donc suffisament prouvé, ce semble, qu'on doive mettre à la charge de la Congrégation du St.-Office la qualification d'hérésie, infligée au systéme du mouvement de la terre. — [3]) Der lat. Text im 1. Artikel S. 86. — [4]) Aus der betreffenden Registratur des Galileiprocesses (25. Februar 1616) ist Nichts zu entnehmen. Es heißt da nur, daß in der Inquisitionssitzung vom bez. Datum die Censur der Theologen vorgelegt (Relata censura Patrum Theologorum . . .) und die Ertheilung des Specialpräceptums an Galilei vom Papste angeordnet wurde. Vgl. 1. Art. S. 86. Die an letzterer Stelle von mir cit. Aeußerung des Inquisitors von Pavia, die von einem förmlichen Beitritt der Inquisition zur vorgelegten Censur zu reden scheint, ist nur ein Privaturtheil, welches ebenso irren konnte, wie die in der folgenden Note erwähnten Urtheile. — [5]) Siehe diese bemerkenswerthe Stelle Galilei Op. IX, 466. Riccioli, Plazza u. A. haben, vielleicht in Folge der Unbekannt-

Bellarmin, welcher ja eine schließliche Demonstration der Copernicanischen Ansicht nicht für absolut unmöglich hielt[1]), sich der unbedingten Annahme des Gutachtens der Theologen entgegenstellte. Es könnte aber auch in Folge einer anderen Erwägung, die wir ebenso bei Bellarmin finden, die Annahme der Censur „häretisch" unterblieben sein. Der Cardinal unterscheidet nämlich in einem Schreiben an Foscarini, den Verfasser der obengenannten verurtheilten Schrift, sehr zutreffend zwischen solchen Aussprüchen der heil. Schrift, deren Gegenstand Sache des Glaubens sei ex parte objecti, und solchen, deren Gegenstand nur ex parte dicentis zum Glauben gehöre. Wer die Geburt Christi durch die Jungfrau läugne, sagt er, stellt einen Satz in Abrede, der als eigentlicher Glaubensartikel (ex parte objecti) durch die Schrift verbürgt wird. Wer aber beispielsweise läugnen würde, daß Abraham zwei und Jakob zwölf Söhne gehabt habe, verstößt zwar gegen etwas, was der heilige Geist durch den Mund des inspirirten Schriftstellers sagt und was insoferne auch zur Materie des Glaubens gehört (ex parte dicentis), er widerstreitet aber keinem formulirten Glaubensartikel[2]). Diese Unterscheidung findet sich auch beim hl. Thomas von Aquin[3]). Da nun die vermeintliche Lehre der Schrift über die Bewegung der Sonne und den Stillstand der Erde nicht in der ersten, sondern nur in der zweiten Weise eine Materie des Glaubens bilden konnte, wie Bellarmin ausdrücklich hervorzuheben nicht unterläßt, so mag vielleicht diese Verschiedenheit den Anlaß gegeben haben, daß die Congregationen dem schlechthinigen Prädicat „häretisch" nicht zustimmten. Es dürfte indessen auch der ungleiche Grad der Bestimmtheit, mit der in der Schrift unter der bezeichneten Rücksicht von der Sonne und von der Erde geredet zu werden schien, mitgewirkt haben. Genug.

Daß im Unterschiede zur Aeußerung der Qualificatoren die schließliche Censur nicht auf häretisch lautete, sagt uns, wenn noch weitere Beweise nöthig wären, ein von Cesi überlieferter Ausspruch des Papstes Urban VIII. Als nemlich der Cardinal Zollern diesen Papst auf die weite Verbreitung des Copernicanischen Systems bei Andersgläubigen und auf den Umstand hinwies, daß durch den bestehenden Spruch zu Ungunsten desselben Manche aus ihrer Mitte von der Conversion zur wahren Kirche abgeschreckt werden könnten, erwiederte Urban VIII.: „Die Kirche hat weder diese Lehre als häretisch verworfen, noch denkt sie an eine solche

---

schaft ihrer Zeit mit den Acten, das hist. Referat für einen Spruch der Inquisition genommen und sind so zu dem seit ihnen viel verbreiteten Irrthum gekommen, als wäre das neue Weltsystem in Hinsicht der Meinung über die Sonne als „formell häretisch" und derjenigen über die Erde als „mindestens irrig im Glauben" verworfen worden. —
[1]) Unten S. 707 Note 1. — [2]) Brief vom 12. April 1615 bei Berti, Copernico etc. p. 121. — [3]) In 1. Cor. 11. lect. 4. In lib. 2. Sent. Dist. 12. art. 2.

Verwerfung; aber sie hat dieselbe als temerär erklärt und es ist nicht zu befürchten, daß jemals Einer sie als nothwendig wahr beweise[1]).

Damit stimmte vorher der Theologe Adam Tanner überein, welcher 1626 der aufgestellten Censur nur diejenige Tragweite beimaß, daß die verurtheilte Lehre keinerlei Zuverlässigkeit mehr für sich habe[2]). Gassendi erklärt, seines Wissens sei von der Congregation das Gegentheil der Copernicanischen Ansicht nicht als Glaubenssache bezeichnet worden[3]), nach Amort ist das System nur „als temerär und dem wörtlichen Sinne der heiligen Schrift entgegen" verpönt[4]), und nach Fromond darf es nicht der Häresie geziehen werden, aber „die Copernicanische Meinung ist," so sagt er, „temerär und mit einem Fuße betritt sie die Schwelle der Häresie. Daran halten wir, so lange nicht der heilige Stuhl etwas Anderes feststellt"[5]). Johann Wilkins, im 17. Jahrh. anglikanischer Bischof zu Chester, schrieb in seinem „Vertheidigten Copernicus" (wir geben den Wortlaut einer Uebersetzung von 1713): „Es haben weder diese Concilia (d. i. Congregationen), noch, soviel ich davon weiß, Andere mit einer so harten Censur dahin sich angelassen, daß man solche Meynung vor eine Ketzerey halten solle; dabei man sich wol beförchten wird, daß etwann, wann es geschehen mögte, daß solche ins künfftig noch genäuer untersuchet würde, und die künfftige Zeiten ein Mehrers entdecken solten, alsdann solche vor eine unfehlbare Wahrheit erkennet werden müsse, welches also zum Präjudiz ihrer Kirchen wegen der Infallibilität ausschlagen dörffte. Derohalben will auch derjenige nicht, der wider dieselbe verbittert ist, in der Hitze beim disputiren selbige eine Ketzerey benennen. Das Härteste, das man davon zu reden sich unternimmt, ist dieses, daß sie seye Opinio temeraria, quae altero pede intravit haereseos limen (Fromond, Ant-Aristarch. cp. 6)[6])."

Muratori war es ebenfalls unbekannt, daß sie als häretisch von der Congregation declarirt worden wäre[7]). Und der Astronom Lalande weist dies unter ausdrücklicher Bezugnahme auf das Urtheil gegen Galilei ab. „Die Sentenz enthält Nichts davon," schreibt der letztere, „daß diese Meinung Häresie sei." Nie hat die Kirche in dieser Weise formell gegen das System des Copernicus entschieden[8])." Aus jüngerer Zeit könnten als Vertreter der Ansicht, daß die Verhängung der Note „Häresie" nicht er-

[1]) Galilei an Cesi 8. Juni 1624 Galilei Op. VI, 295. — [2]) Er sagt nach wörtlicher Mittheilung des Decretes: Quo sane fit, ut opposita doctrina tuto defendi amplius non possit. Theol. schol. tom. I. disp. VI. q. 4. dub. 3. — [3]) L. c. — [4]) Philosophia Pollingana tom. III. p. 7. edit. Venetiis 1734. — [5]) Ant-Aristarchus cp. 6. — [6]) Vertheidigter Copernicus, übers. von Doppelmayr, prot. Prof. in Nürnberg, nach der 5. engl. Aufl., Leipzig 1713. 2. Buch, S. 12. — [7]) Lamindus, De Ingeniorum moderatione etc. lib. 1. cp. 22. (a. 1714). — [8]) Astronomie tom. 1. p. 361. nr. 778. (Paris, 1764).

weislich sei, neben dem schon genannten Bouix angeführt werden Olivieri, Palmieri, Clemens und die Civiltà Cattolica.

Bordoni, welcher als Inquisitionsconsultor zu Parma 1648 ein Werk über den Geschäftsgang der Inquisition schrieb, theilt die vielfachen vorkommenden Censuren theologischer Meinungen in die drei Classen ein: haeretica, sapiens haeresim und temeraria. Während die erste solchen Meinungen gilt, welche sich ausdrücklichen Glaubensartikeln entgegenstellen, bezieht sich die zweite auf diejenigen, welche „Propositionen entgegen sind, die zusammen aus einem Glaubenssatze und einem Satze natürlicher Wahrheit abgeleitet werden müssen." In die Klasse temerärer Meinungen fallen ihm die Lehren, welche „autorisirte Propositionen leugnen", d. h. Ansichten zuwider sind, welche, sei es durch die gemeinsame Annahme, sei es durch befugte Aussprüche der Autorität eine gewisse Sanction, jedoch ohne den Stempel geoffenbarter oder peremptorischer Wahrheit, erhalten haben[1]). Es kann nicht zweifelhaft sein, welcher Gattung die Copernicanische Lehre kraft des Urtheiles der Congregation zugewiesen wurde. Schon einzelne der oben angeführten Zeugnisse von Gelehrten brauchten ausdrücklich die Bezeichnung temeraria, oder was dasselbe ist, parum tuta. Diesen und keinen andern Charakter, für den ohnehin schon die gemeinsame Ueberzeugung Aller sich auszusprechen schien, wollte die Congregation dem Systeme aufdrücken.

Es dürfte jedoch von Wichtigkeit sein, zu zeigen, daß selbst dieses Urtheil seiner Natur nach, nemlich in Rücksicht auf die Quelle, der es entstammte, von vornherein nur eine bedingte Richtigkeit in Anspruch nahm. Es reichte in keinem Augenblicke weiter als das menschliche Ansehen der betreffenden Cardinäle in ihrer Eigenschaft als gelehrter, ruhig prüfender kirchlicher Richter. Stets blieb es der Zurücknahme durch die Congregation und ebenso der Mißbilligung einer höheren Auctorität unterworfen, welche unfehlbar zu sprechen die Vollmacht hatte, wenngleich sie dieselbe auszuüben nicht für gut befunden.

V. **Die theologische Verbindlichkeit der doctrinellen Congregationsentscheide und die Stellung der Gelehrten gegenüber dem Decrete von 1616.** — Indem wir zu der Erläuterung der

[1]) Sacrum Tribunal nr. 47. ss.; nr. 59 ss.

vorstehenden Sätze wiederum vorerst eine positive Grundlage geben, führen wir einige Urtheile competenter Männer an, welche geradezu die Widerruflichkeit des Decretes über die neue Weltlehre längst vor den ersten Schritten zur Zurücknahme desselben ausgesprochen haben. Der Bischof Caramuel stritt im J. 1651 mit der ihm eigenthümlichen Lebhaftigkeit für die nach seiner Ueberzeugung auf's klarste nachweisbare Verwerflichkeit der Sätze des Copernicus; die doctrinelle Geltung der Congregationsentscheide achtet er hoch, wiewohl er, nebenbeigesagt, ihre Natur ungenügend entwickelt; aber er schaute auch der Frage fest in's Auge, was es gäbe, wenn dann doch zuletzt schlagende Gründe die naturwissenschaftliche Richtigkeit der Aufstellungen jenes Astronomen nachweisen würden. Er antwortete nicht das, was protestantischerseits für diesen Fall vorgebracht wurde, daß nemlich etwas in der Philosophie und der natürlichen Wissenschaft thatsächlich wahr und gewiß sein könne, was auf dem Gebiete des Glaubens falsch sei[1]) (ein Irrthum, den bekanntlich schon Johannes XXI. 1277 und Leo X. 1513 verworfen haben), sondern er schreibt: „Tritt dieses ein, dann ist durch menschliche Forschung ein Grund hergestellt, wegen dessen die Cardinäle erlauben könnten, daß man bei der Auslegung des 10. Capitels von Josue eine nach dem Scheine angewendete oder metaphorische Ausdrucksweise annehme"[2]). — Bekannter als dieser ist der Ausspruch des Jesuiten Fabri vom J. 1661, den wir seiner Wichtigkeit halber dem vollständigen lateinischen Wortlaute nach folgen lassen. Er bemerkt einem Copernicaner: Ex vestris coriphaeis non semel quaesitum est, utrum haberent aliquam pro terrae motu demonstrationem. Nunquam ausi sunt id asserere. Nil igitur obstat, quin loca illa in sensu litterali Ecclesia intelligat et intelligenda esse decla-

---

[1]) Christoph Gottlieb Gilling, Prof. zu Wittenberg, beginnt 1765 seine theolog. Dissertation gegen das Copernicanische System mit den emphatischen Worten: Sorbona, mater errorum, ut beati Lutheri sonant verba, pessime definivit, idem verum esse in Philosophia et Theologia. — [2]) Theologia moral. fundamentalis lib. I. fundam. V. (De Congregatione Cardinalium et Rota) nr. 272, edit. Lugd. 1676. Seine Darstellung der Auctorität der Congregationen wird berichtigt von Cardenas, Crisis Theol. sive Disputationes selectae ex morali theol. pars I. tract. 1. disp. 9. edit. Venet. 1700 p. 43 ss.

ret, quamdiu nulla demonstratione contrarium evincetur; quae si forte a vobis excogitatur (quod vix crediderim), in hoc casu nullo modo dubitabit Ecclesia declarare, loca illa in sensu figurato et improprio intelligenda esse, ut illud poetae [Virgilii]: Terrae urbesque recedunt[1]). Um die nemliche Zeit äußerte sich aber auch schon der Mathematiker und Astronom Hadrian Auzout zu Paris, ein in kirchlichen Kreisen sehr geschätzter Gelehrter, in einem naturwissenschaftlichen Werke, es sei sehr wünschenswerth, daß das Decret rückgängig gemacht würde, und man dürfe in Rom versichert sein, daß dann alle künftigen Astronomen sich für eine Meinung entscheiden würden, die natürlicher und einfacher sei, als die Meisten sich dächten[2]). Doch gehen wir auf die Zeiten der kirchlichen Conflicte Galilei's selbst zurück. Im J. 1620 finden wir, daß der Canonicus und Naturforscher Sarlat in Frankreich weit davon entfernt ist, anzunehmen, daß durch den Spruch der Congregation die Copernicanische Frage ein für allemal entschieden sei[3]). Im J. 1634 schreibt Descartes einem Freunde, man dürfe die Zeit erhoffen, wo das gefällte Urtheil außer Geltung gesetzt werde[4]). Unter dem J. 1633 erfahren wir aus den Acten des Galilei'schen Processes übereinstimmende Aeußerungen des Erzbischofs von Siena, Cardinal Ascanius Piccolomini, bei welchem Galilei nach seiner Verurtheilung in nomineller Gefangenschaft die Pflege wohlwollender Liebe genoß. Der Kirchenfürst, so heißt es daselbst in einem an die Inquisition gerichteten Anzeigebriefe, mache bei Besuchern kein Hehl daraus, daß nach seiner Ueberzeugung „die Congregation nicht die philosophischen Meinungen verwerfen durfte oder konnte, welche Galilei mit wahren und unwiderleglichen mathematischen Beweisen gestützt habe, und der Gelehrte sei unrechtmäßiger Weise von der Congregation belästigt worden"[5]). Daß der Entscheid von dem Cardinal für widerruflich erachtet wurde, setzt der ganze Brief voraus. Noch mit viel mehr Gewicht als

---

[1]) In dem unter dem Namen Eustachius de Divinis erschienenen Tractat gegen das Systema Copernicanum Saturnium von Huygens, und referirt in den Acta philosoph. anglica, 1665 Juni, S. 57. Fabri war apostolischer Pönitentiar zu St. Peter in Rom. — [2]) Traité du micromètre 1667, cit. von Delambre hist. de l'Astronomie II, 595. — [3]) Borbonia sidera 1620, bei Delambre I, 690. — [4]) An der oben S. 696 N. 2 cit. Stelle. — [5]) L'Épinois Pièces 134, Gebler Acten 172.

alle obigen Urtheile muß aber die Stimme des Cardinals Bellarmin in die Wagschale fallen. Auch dieser sprach es sowohl vor als nach dem Erlaß der Congregation aus, „daß man, wenn sich eine Demonstration für die Erdbewegung fände, angewiesen wäre, an jenen Stellen die heil. Schrift anders, als es bisher geschehen ist, zu erklären, wo sie vom Stillstehen der Erde und der Bewegung des Himmels redet.“ Er und die Congregation hielten nach Consultirung der zuverlässigsten Männer der Wissenschaft eine Demonstration für nicht erbracht[1]. —

Auf die Congregationen des Index und der Inquisition hat der Papst jene Lehrbefugniß übertragen, welche er selbst öfter ausübt, dann nemlich, wenn er, wie oben ausgeführt, entscheidet, ohne dabei als allgemeiner und unfehlbarer Lehrer der Gläubigen aufzutreten, aber auch ohne als privater Theologe zu sprechen. Die Interessen der Ueberwachung der Lehre, des wirksamen Zuvorkommens gegen Irrthümer erfordern diese Art der lehramtlichen Befugniß in dem Haupte der Kirche, und eben diese Interessen veranlaßten es, jene Befugniß den Congregationen zu übertragen. Die letzteren üben dieselbe unter engster Abhängigkeit vom Papste aus. Die doctrinellen Sprüche der betreffenden Cardinäle werden also ähnliche Auctorität und Verbindlichkeit wie die gedachten Erlasse des Papstes besitzen, zumal da die Approbation des letzteren in jedem Falle einzuholen ist. Ihre Entscheide verlangen Unterwerfung und Anerkennung. Aber welches ist der eigentliche Charakter dieser Unterwerfung? Es liegt nicht bloß auf der Hand, daß dieselbe durchaus verschieden ist von einer Zustimmung göttlichen Glaubens auf das Motiv der Offenbarung hin, sondern es ist auch ersichtlich, daß es keine Zustimmung des

[1] Brief von Mario Guiducci an Galilei, Rom 6. Sept. 1624, Galilei Op. IX, 67, wo es über eine von dem Jesuiten Grassi gemachte Mittheilung heißt: Il Padre disse, che quando si troverebbe una dimostrazione per detto moto, converebbe interpretare la Sacra Scrittura altrimenti che non s'è fatto ne' luoghi dove si favella della stabilità della Terra o moto del Cielo, e questo ex sententia Cardinalis Bellarmini; alla quale opinione io prestai totalmente l'assenso. Vgl. hiemit die im 1. Art. S. 97 angeführte Aeußerung Bellarmin's a. d. J. 1615 und den Ausspruch des Card. Conti in dessen Schreiben an Galilei vom 7. Juli 1612, Galilei Op. VIII, 222.

„mittelbar göttlichen Glaubens“ (Franzelin) oder, wie Andere sagen, des „kirchlichen Glaubens“ ist, womit wir nemlich wegen der untrüglichen Autorität der Kirche dasjenige unbezweifelt annehmen, was sie uns peremptorisch als wahr, wiewohl nicht als geoffenbart vorstellt, z. B. die facta dogmatica. Es kann also keine Rede sein von einem assensus absolute indubius et supra omnia firmus (Hurter)[1]. Die erforderliche Zustimmung ist eine Unterwerfung pflichtmäßigen Gehorsames, welche die ausgesprochene Doctrin als eine solche annimmt, der wir mit der größten Beruhigung und Sicherheit, wenngleich nicht mit unfehlbarer Gewißheit, beipflichten können. Mit der größten Beruhigung; denn der Fall kann niemals eintreten, daß Jemand sich eine Gewissensschuld auflüde, indem er aus Achtung gegen den erfolgten Spruch sein eigenes Meinen darangibt[2]). Mit der größten Sicherheit, denn ist auch die sprechende Autorität der Voraussetzung nach eine menschliche und bleibt der Irrthum nicht absolut ausgeschlossen, so sind doch die Urheber des Spruches, die Gehorsam verlangen, mit hoher Weisheit und Gelehrsamkeit ausgerüstet, wegen ihrer Stellung sind sie mehr befähigt zu einem allgemeinen Ueberblicke als alle Anderen, als insbesondere die leicht durch persönliche Befangenheit geblendeten Vertreter einer etwa verurtheilten Lehre, und sie handlen nur nach langen Berathungen mit den tüchtigsten Gewährsmännern; auch ist jener erleuchtende Beistand der Gnade in Anschlag zu bringen, der bei ihren Acten als Acten authentisch bevollmächtigter Lehrer, und als Entschließungen von so weiter Tragweite, vorausgesetzt werden darf, ohne daß freilich gegenüber ganz außerordentlichen Schwierigkeiten, wie z. B. die Angelegenheit des Copernicanischen Systems sie mit sich brachte, jedes-

---

[1]) Compendium Theol. dogmat. 2. edit. tom. 1. nr. 468. — [2]) Es gilt hier das Nemliche, was Cardinal Franzelin von der Geltung einer nicht peremptorischen Lehräußerung der Päpste sagt: Omnibus tutum est eam amplecti et tutum non est . . . ut eam amplecti recusent. De Tradit. et Script. 2. edit. p. 130. Jene Aeußerungen der Päpste, welche, wie die doctrinellen Entscheide der Congregationen, ohne die tota intensio magisterii ecclesiastici ausgesprochen werden, beabsichtigen nach ihm vel simpliciter vel pro determinatis adjunctis prospicere securitati doctrinae catholicae und die in ihnen vorgetragene Lehre ist objective et subjective secura.

mal ein untrüglicher Gnadenbeistand angenommen werden könnte[1]). Der heilige Stuhl ist also vollkommen berechtigt, gegenüber ihren amtlichen Lehräußerungen Gehorsam zu fordern. Wegen der angegebenen Motive der Auctorität sagen aber auch die Theologen, diese Unterwerfung müsse, im Allgemeinen zu reden, nicht bloß eine äußere sein, welche offene Zuwiderhandlung unterläßt (reverentiale silentium), sondern auch eine innere, welche mit einer gewissen „religiösen Zustimmung" des Geistes (Franzelin) den Oberen entgegenkommt, insofern nemlich ein frommer, demüthiger und gehorsamer Wille die innere Annahme herbeiführen kann[2]). Es würde sich die so bestimmte Verpflichtung leicht durch Belege aus authentischen Aeußerungen, auch des heiligen Stuhles, selbst nachweisen lassen. Wir erwähnen hier nur das apostolische Schreiben Pius IX. an den Erzbischof von München vom 21. Dezember 1862, welches Cardinal Franzelin vortrefflich commentirt[3]).

Aber scheint nicht, während wir so von der Verbindlichkeit der Congregationsdecrete reden, das Decret über die Copernicanische Angelegenheit als Widerlegung im Hintergrunde zu stehen? — Dieses Decret enthält keine Widerlegung, wohl bringt es aber die Aufforderung zur präcisen Angabe der Schranken, welche jener Verbindlichkeit eigen sind, mit sich. „Wenn dem Geiste des Gläubigen," so sagt über diese Schranken Hurter in seiner Dogmatik, „wich-

[1]) Cardenas, Cris. Theol. Pars 1. tract. 1. disp. 9. c. 17.: Tales propositiones damnatas omnino improbabiles fieri etiam pro foro interno ob examen factum et certitudinem moralem de falsitate. Card. Gotti stellt die Auctorität solcher Entscheide derjenigen der Nationalcilien gleich, De locis theol. T. 1. q. 3. dub. 9. §. 2. n. 12.

[2]) Franzelin l. c. Scheeben 1. Bd. 1. Abth. nr. 567. Vgl. die Stelle von Cardenas in der vor. Anmerkung; Palmieri, De Rom. Pontif. thes. 32, schol. 2. Nach Riccioli (Almag. I, 52) gründet diese Pflicht innerer Beistimmung auf den Tugenden des Gehorsames und der christl. Weisheit.

[3]) Franzelin p. 137—145. Beachtenswerth sind außerdem besonders die Erklärung der Inquisitionscongregation vom 18. Sept. 1861 betreffs der sieben Thesen, welche die Lehre des Ontologismus enthalten, dann die Schriftstücke bezüglich der Unterwerfung von Prof. Ubaghs aus Löwen (1866, s. unten S. 716) und das apost. Schreiben Pius IX. an den Erzbischof von Köln vom 15. Juni 1857 über die Verurtheilung des Güntherianismus, welche durch ein Decret der Indexcongregation erfolgt war.

tige und solide Gründe für das Gegentheil, insbesondere theologische, entgegentreten würden, so wäre es erlaubt, zu fürchten, zu zweifeln, bedingungsweise beizustimmen, ja die Beistimmung zu suspendiren[1])." Und Palmieri, gegenwärtig Professor der Theologie zu Rom, schreibt: „Die verlangte Zustimmung gründet sich nur auf moralische, niemals aber auf metaphysische Gewißheit. Und deßhalb sagen wir, es sei keine Zustimmung erforderlich, wenn sich Motive dagegen geltend machen, seien dieselben wahr oder seien sie, unverschuldeten Irrthum vorausgesetzt, falsch; denn unter diesen Umständen handelt der Wille nicht gegen die Klugheit, wenn er die Zustimmung suspendirt." Palmieri bemerkt dann insbesondere hinsichtlich unseres Decretes von 1616 mit vollem Recht, dasselbe beweise also nicht, daß die allgemeine Forderung jenes innern Entgegenkommens der oben beschriebenen Art unstatthaft sei, sondern nur, „daß die angegebene Ausnahme begründet und keine metaphysisch sichere Zustimmung erforderlich sei[2])."

Die Lage der Gelehrten gegenüber dem gedachten Decrete bestimmt sich hienach von selbst. Sie fand auch in Werken jener Zeit nach dem dargelegten Sinne offenen Ausdruck. Die negative Seite der Auctorität der Congregationen d. h. deren Grenzen anlangend findet man z. B., daß gerade Riccioli, der sonst so entschieden gegen Copernicus und für den Standpunkt der Congregation spricht, die Forderung innerer Unterwerfung Niemanden im Falle begründeten Zweifels aufdrängt. Er ist zufrieden mit dem, was Klugheit und Gehorsam leisten können; wenigstens, sagt er, nicht absolut das Gegentheil zu lehren, dazu sind alle Katholiken verpflichtet[3]). Hochangesehene Gelehrte gab es indessen, die ohne Beanstan-

[1]) L. c. nr. 468. Assensus omnis judiciis et declarationibus magisterii fallibilis exhibitus, habitu et aequivalenter vel interpretative est conditionatus, quamvis, quamdiu nulla prudens et gravis occurrat ratio dubitandi, formam prae se ferat absolutam. Ib.

[2]) L. c. p. 633. Plazza, einer der eifrigsten theologischen Anti-Copernicaner, sagt von dem Decrete, von welchem er weiß, daß es mandante et annuente Pontifice aufgestellt ist: Non licet recedere absque firmissimo fundamento (Dissertatio bibl. I. p. 29). Das Motiv der Beistimmung gibt er mit den Worten an: Huic sententiae pro debita erga Ecclesiasticos viros observantia subscribamus (p. 37).

[3]) Almagest. I, 52. Unklar war es, wenn 1618 die kaiserlichen Hofräthe zu Wien, als es sich um die staatliche Druckerlaubniß für Kepplers Harmonia handelte, sich aussprachen, die Copernicanische Meinung sei nuper notata aliqua censura, sed quae sit adhuc privata. (Brief Kepplers an Blanchus dat. Linz 1. Dez. 1618. Kepleri Opp. ed.

dung das demüthige Opfer des Verzichtens auf die eigene Meinung brachten, und so mit aller Freiheit die positive Seite der ihnen gegenüberstehenden Auctorität anerkannten. Dahin gehört Galilei's Freund Gassendi. In seiner Schrift De motu impresso hat er folgende Stelle, die ihn in den Augen eines vom christlichen Standpunkt Urtheilenden gewiß nicht entehrt: In eo sum ut placitum illud reverear quo Cardinales aliquot approbasse terrae quietem dicuntur. Etenim licet Copernicani tueantur, loca Scripturae quae terrae statum sive quietem et soli motum tribuunt, explicanda esse de ipsa, ut loquuntur, apparentia deque accomodatione ad captum moremque loquendi vulgarem . . . nihilominus quod ea loca secus explicentur a viris quorum, ut constat, tanta est in Ecclesia auctoritas, eapropter ipse ab illis sto et hac occasione facere intellectum captivum non erubesco. Non quod propterea existimem articulum fidei esse; neque enim, quod sciam, id assertum ab illis est, aut apud universam ecclesiam promulgatum atque receptum: sed quod illorum judicium habendum praejudicium est, quod non possit apud fideles non maximi esse momenti[1]). Auch Descartes gab in Folge der Aeußerungen der Congregationen, wie so viele andere Katholiken, seine Lehre von der Erdbewegung als Wahrheit auf und begnügte sich mit dem Vortrag derselben als Hypothese, wiewohl seine bezüglichen Ausdrücke wie durch einen dünnen Schleier die entschiedenste Neigung zur festen Aufstellung seiner Lehre erkennen lassen[2]). Andrerseits dachten auch die kirchlichen Behörden nicht an die Ahndung oder auch nur mißgünstige Auslegung solcher Velleitäten. Es galt als Vorschrift nur, der Ehrerbietung gegen die Congregation nicht durch ausgesprochenes gegentheiliges Handeln zu nahe zu treten; dazu war allein erforderlich, die vorgeschriebene Form zu wahren, d. i. dem Vortrag die Gestalt der Hypothese zu geben. Die Hypothese genügte aber einstweilen objectiv recht wohl, wie dies Descartes anerkennt, indem er sagt: „Wenn man beweist, daß Alles, was aus der Hypothese abgeleitet wird, mit den Experimenten übereinstimmt, so erschließt die Hypothese ebensoviel Nutzen für das Leben wie die Erkenntniß der Wahrheit selbst[3])." Nicht ein Beispiel ist selbst vorhanden, daß man

---

Frisch V, 59). Noch viel weniger adäquat war die Angabe des Mag. s. Palatii Riccardi, des kurzsichtigen Freundes Galilei's, als habe die Congregation den Vertretern jener Lehre nur „opportunes Stillschweigen" auflegen wollen. (In s. Entwurf der Vorrede für Galilei's Dialoge).

[1]) De motu impresso a motore translato ep. 2. Opp. ed. Florentiae 1727; III, 471. Vgl. Gassendi's Institutio astronomica lib. 3. c. 10. (Opp. IV, 63). — [2]) Principia Philosophiae, Pars III. nr. 19 (Amstel. 1656 p. 60). Descartes kann die Bemerkung nicht unterdrücken: Vix fieri posse quin causae, ex quibus omnia phaenomena clare deducuntur, sint verae. — [3]) L. c. nr. 43.

nach dem Jahre 1633 auch nur die äußere Verletzung jener Form gestraft hätte; viel weniger noch versuchte man jemals, auf die Decrete hin in das Innere einzudringen und Beugung des entgegengesetzten Meinens dem zu befehlen, der von überzeugenden Gründen geleitet zu sein glaubte. Der so oft geschilderte Gewissenszwang gehört in das Reich der Utopien.

Wiederum aber tritt uns hier die Gestalt Galilei's in den Weg. Wir erinnern uns der Abschwörung, die er leisten mußte. Hat nicht wenigstens auf ihm der Druck eines unerhörten Gewissenszwanges gelastet? Hätte er die Abschwörung seiner innern Meinung verweigern können, und wenn ja, wie waren die Folterdrohungen und die Strafen berechtigt? Da wir keiner Schwierigkeit auszuweichen versprochen haben, so wollen wir auch über diese Fragen unsere Gedanken vorlegen.

VI. **Galilei's Abschwörung und seine persönliche Lage gegenüber der Auctorität der Congregationen.** — Es fehlt nicht an sonst unparteiischen Schriftstellern, welche sich nicht mit dem Zugeständniß bescheiden, daß die Richter Galilei's einen wissenschaftlich unhaltbaren Lehrstandpunkt, wenn auch unverschuldeter Weise, einnahmen, sondern überdies einen zweiten großen Fehlgriff in der Behandlung des Gelehrten (im J. 1633) als eines „der Häresie Verdächtigen" und in der Forderung der beregten Abschwörung finden; weil auf Seite Galilei's keine Läugnung einer unfehlbaren Wahrheit in Frage gekommen sei, sei weder das Wort Häresie noch die Abschwörung statthaft gewesen. So namentlich Bouix[1]), dem man in Betracht seiner markirt antigallicanischen

---

[1]) Bouix schreibt in dem cit. Art. der Revue 1866 u. A.: „En exigeant l'adhésion de l'ésprit et du coeur à un point qui n'était pas un article de foi, le tribunal du St. Office dépassa son pouvoir (p. 244). — Aehnliches finden wir in der so eben erschienenen Broschüre von Dr. Paul Schanz in Tübingen, Galileo Galilei und sein Prozeß (siehe den Nachtrag am Ende dieses Art.) „Sie (die Congr.) behandelt die copernicanische Lehre," sagt Schanz (S. 60), „so entschieden als einen positiven Irrthum, welcher der heil. Schrift widerspricht, daß es gar keines weiteren Beweises bedurfte. Sicher irrte sie hierin und dadurch entstand der zweite verhängnißvolle Fehler gegen Galilei." Und vorher: „Weder Paul V. hatte das Decret v. 5. März 1616 approbirt, noch hat Urban VIII. ein solches über diesen Gegenstand unterzeichnet. Daher hatte keine der beiden Verurtheilungen einen dogmatischen Charakter, was viele gleichzeitige Theologen bald

Stellung allzu unbedenklich folgen zu dürfen glaubt. Wir halten ganz zweifellos dafür, daß diese Ansicht einerseits auf mangelhafter Kenntniß der Inquisitionsgrundsätze und -Praxis und andrerseits auf einem theologischen Irrthum beruht, der mit der oben (S. 690 ff.) widerlegten Bouix'schen Theorie über die Geltung doctrineller Indexdecrete zusammenhängt.

Was zunächst den Verdacht der Häresie betrifft, so müssen wir auf eine den alten Theologen und den Inquisitionsschriftstellern gemeinsame Lehre hinweisen. Dieselbe ist übrigens aus dem oben schon Gesagten unschwer abzuleiten. Die Wachsamkeit der kirchlichen Behörden muß sich nicht bloß auf diejenigen erstrecken, welche offen häretische Propositionen vortragen, sondern auch auf Solche, die als temerär mit Grund geltende Meinungen vertreten. Sie sind zu warnen und beziehungsweise zu strafen. Die ganze Zeit sprach in ihrer überaus hohen Werthschätzung des heiligen Glaubensgutes mit dem obengenannten Schriftsteller Bordoni: „Das hartnäckige Vortragen solcher Meinungen erzeugt den Verdacht der Häresie und ähnliche Propositionen zielen ab auf Zerstörung des Glaubens [1]." Man führte den Ausspruch des heil. Augustinus an: Adversari communi Ecclesiae consuetudini insolentissima insania est [2]. Man erklärte speciell rücksichtlich der von den Congregationen reprobirten Sätze als Richtschnur, die im Allgemeinen zu gelten habe, daß, wer solche trotzdem mit contumacia aufrecht halte, „praktisch ähnlich wie ein Häretiker gestraft werden könne," wie Caramuel sagt, „weil derjenige im Glauben verdächtig ist, welcher der Kirche [dieses Wort in weiterem Sinne genommen] nicht gehorchen will [3]." Diana bestätigt und begründet das bezügliche Einschreiten der Inquisitoren unter Hervorhebung der schon angeführten Gesichtspunkte (praesumitur haereticus etc.) [4]. Lorca beruft sich für diese Gewohnheit der Inqui-

---

nachher offen aussprachen. Häresie ist aber nur die bewußte Abweichung von einem Glaubensartikel. Darüber scheint die Congregation gar nicht nachgedacht zu haben." — Das Letztere wäre doch bei einem solchen Tribunale wirklich sehr überraschend.

[1]) Sacrum Tribunal p. 70. Cf. Cardenas Cris. Theol. disp. IX. nr. 32. — [2]) Ibid. p. 60. August. ep. 118. — [3]) Theol. moral. fundam. p. 106 nr. 266. — [4]) Opp. ed. Lugd. 1667. tom. V. tract. 10. res. 26. p. 426. cf. p. 449.

sition auf das Concil von Constanz[1]), Zanarda auf jenes von Trient[2]). Suarez, der Fürst unter den Theologen des 17. Jahrh., gibt die Begründung noch genauer als die Obigen[3]). Genug, „der Verdacht der Häresie" war ein juristischer und auf ebenso viel, wenn nicht noch mehr Recht beruhend wie in den vielen andern Fällen, in denen das canonische Recht denselben statuirte, z. B. gegen Solche, welche Zauberei, Wahrsagerei oder Astrologie trieben, welche vorsätzlich der Inquisition ihre Amtshandlungen unmöglich machten[4]), welche Häretiker als solche begünstigten oder vertheidigten, über ein Jahr hartnäckig im Banne blieben u. s. w.

Ebenso wie aus dieser allgemeinen Lehre und Uebung wird es auch aus der Formel des Urtheiles gegen Galilei selbst klar, daß die Inquisition den Verdacht der Häresie in dem angegebenen Sinne als einen juristischen faßte. Betrachten wir diese Formel genauer als es bisher geschah, dann stellt sich als die „Häresie" nicht etwa das Copernicanische System heraus, dem innerlich anzuhangen Galilei allerdings schwer verdächtig war, sondern die Leugnung der kirchlichen Auctorität überhaupt. Diese Leugnung, und man bemerke wohl, nicht die Leugnung als Thatsache, sondern ihr Verdacht, und auch dieser nur als ein juristischer, wird dem Gelehrten imputirt. Es heißt nemlich an der Hauptstelle der Sentenz: „Wir erklären, daß du oben bezeichneter Galilei auf Grund des im Processe Bewiesenen und des von dir Eingestandenen, dich vor diesem heil. Officium dringend der Häresie verdächtig gemacht hast, nämlich geglaubt und festgehalten zu haben (I) eine falsche und der heil. Schrift zuwiderlaufende Meinung, nemlich daß die Sonne Centrum u. s. w., und (II) daß man eine Meinung als wahrscheinlich festhalten und vertheidigen könne, nachdem erklärt und entschieden worden, daß sie der heil. Schrift zuwider ist." Ein doppelter Verdacht wird hier als der Gegenstand, der den Verdacht der Häresie bewirkt, bezeichnet; nur der zweite, von all-

[1]) In 2. II d. Thomae quaest. 11. art. 2. disp. 40. nr. 1.; Concil. Const. De quibus interrog. suspecti etc. art. 11. — [2]) Director. Theol. tom. 2. praec. 1. c. 6. quaest. 44. — [3]) De Fide disp. 19. sect. 6: In ecclesiastico judicio solet cognitio hujus culpae cum Inquisitione de haeresi conjungi etc. — [4]) Ein bemerkenswerthes Beispiel hiefür aus der Geschichte des Galileiprocesses s. Gal. Op. IX, 474 (Decreto del Vescovo di Cortona etc.).

gemeinerer Natur, führt direct zum Verdacht der Häresie, aber dieser zweite hat den ersten, besonderen, zum Ausgangspunkt und zur Grundlage. Und wenn auch diese beiden Verdachtspunkte ohne nähere Bestimmung gleichgeordnet nebeneinander erscheinen, so diente doch der Gebrauch des Gerichtshofes genügend zur Erklärung der nothwendig kurz zu fassenden Form. In der auferlegten Abschwörung ist die entsprechende Form noch kürzer und prägnanter. Galilei bekennt nemlich, er sei stark verdächtig der Häresie geworden, indem er die Copernicanische Meinung von der Sonne und von der Erde, trotzdem daß ihre Verurtheilung ihm intimirt war, festgehalten habe; er übergeht das Mittelglied, den obigen zweiten Verdachtspunkt, der den Verdacht der Häresie eigentlich involvirt; er schwört aber, unter Voraussetzung desselben aus der unmittelbar vorher verlesenen Sentenz, ab „mit ernster Gesinnung und ungeheuchelter Aufrichtigkeit (con cuore sincero e fede non finta) die obengenannten Irrthümer und Häresien und überhaupt alle andern Irrthümer und Irrlehren, welche der obengenannten heiligen Kirche zuwider sind[1]." Die Worte in den Anführuugszeichen sind übrigens aus der ständigen Formel für Abschwörungen entlehnt, ein Umstand, der bei der Auslegung Berücksichtigung verdient..

In dem Vorstehenden dürfte eine vollkommen befriedigende Entkräftung jenes Grundes enthalten sein, welchen Einige dem Worte „Häresie" in Sentenz und Abschwörung entnehmen zu dem Beweise, das Copernicanische System sei von den betreffenden Congregationen als „häretisch" im eigentlichen Sinne censurirt worden. Die factisch ertheilte mindere Note „schriftwidrig" findet im Gegentheile, wie schon oben hervorgehoben (S. 700 f.), in den besprochenen Texten eine eclatante Bestätigung. Es handelte sich also in den Augen der Richter keineswegs um die Verletzung eines Glaubensartikels durch Galilei, sondern im Wesentlichen nur um das Festhalten einer temerären Lehre.

Doch man hält uns entgegen: Diejenigen, kraft deren Spruch die Copernicanische Lehre als temerär zu gelten hatte, waren anerkannt fehlbar; und trotzdem sollen sie formell berechtigt gewesen sein, sogar durch

---

[1]) . . Con cuore sincero e fede non finta abjuro, maledico e detesto li suddetti errori ed eresie e generalmente ogni e qualunque altro errore e setta contraria alla suddetta santa Chiesa.

Auflegung des Schwures sich innerer gläubiger Bestimmung zu versichern? Daß Bouix hierin so große Schwierigkeit findet, kommt allermeist von seiner unrichtigen theologischen Auffassung der verlangten gläubigen Beistimmung her. Er meint im Ernste, es sei Beistimmung des eigentlichen Glaubens von Galilei gefordert worden, eine Annahme gleich dem unbezweifelten Fürwahrhalten der unfehlbaren Kirchenlehre. Er fügt als weiteren Irrthum bei, es gebe keine andere innere Beistimmung gegenüber den Vertretern der kirchlichen Auctorität als diese. Die doctrinellen Indexdecrete aber, sagt er, verlieren darum doch Nichts an Ansehen, sie gewinnen vielmehr überaus viel; denn sie sind — sein oben widerlegter Satz — päpstliche Definitionen ex cathedra, weil sie alle die päpstliche Approbation aufweisen, mit der einzigen, wunderähnlichen Ausnahme des anticopernicanischen Decretes von 1616.

Erstens. Neben dem unbezweifelten Fürwahrhalten des theologischen Glaubens ist eine andere Gattung der inneren Annahme anzuerkennen, jene „religiöse Beistimmung" zu an sich fehlbaren Sprüchen, die wir oben charakterisirt haben, und deren Acte sich hinsichtlich des Motives wie der Festigkeit wesentlich von den Glaubensacten gegen unfehlbare Lehren unterscheiden. Nichts anderes als die letztere Beistimmung wurde von Galilei gefordert. Die Ausdrücke „mit ernster Gesinnung und ungeheuchelter Aufrichtigkeit" sind weit entfernt, nothwendige Anzeichen eines Glaubensactes zu sein. Auch von Ubaghs und seinen Anhängern wurde 1866 gegenüber dem bloß von der Inquisitionscongregation vertretenen Entscheide sinceritas assensus verlangt, und sie unterschrieben die ihnen vorgelegte Formel mit den Worten ex animo acquiesco . . ex corde reprobo et rejicio quamcunque doctrinam oppositam [1]).

Zweitens. Die Anwendung des Schwures änderte für Galilei diese Gattung der Beistimmung nicht, erhob sie nicht zur Glaubensunterwerfung; sondern der Schwur sollte nur das Vorhandensein jener Gesinnung in der ihr eigenthümlichen Sphäre bekräftigen und steht hierin ganz parallel mit der von den Vorgenannten geleisteten Unterschrift [2]). Daß jedoch statt der Unterschrift die Abschwörung zu Hilfe genommen wurde, war lediglich eine Folge des allgemeinen Verfahrens bei Processen der Inquisition. „Jeder, der vehementer suspectus de haeresi ist, ist zur Abschwörung zu verhalten." Das war für diese Processe wörtliche Norm [3]), und Galilei unterlag nach gerichtlicher Erklärung eben diesem Verdachte. Selbst bei Verurtheilungen minderen Belanges durfte die Abschwörung nicht ausbleiben. Auch wer de

---

[1]) Franzelin tract. de Trad. p. 135. — [2]) Auch der früher vielfach übliche Schwur, an der unbefleckten Empfängniß Mariä festzuhalten, konnte recht wohl ohne Act des Glaubens geschehen. — [3]) Bordonus, Sacrum Tribunal cp. XI. De abjuratione haeresum. Er citirt für den obengenannten Satz Genuensis, Sousa, Carena, Farinacci.

levi der Häresie verdächtig befunden wurde, hatte sich derselben zu unterziehen, in der Regel auch derjenige, gegen welchen sich bezüglicher schwerer Verdacht auf Grund eines anderweitigen Delictes erhob[1]). Der Schwur selbst aber setzte sich immer aus der particulären Verwerfung des incriminirten Punktes und aller Häresie insgesammt zusammen. Ich finde überdies bei den Inquisitionsschriftstellern, daß sie nur die Abschwörung eines formell als Häretiker Befundenen und Verurtheilten eine Strafe nennen, diesen entehrenden Charakter aber nicht bloß von der Abschwörung de levi, sondern auch von der, durch Galilei geleisteten, de vehementi nicht gelten lassen.

Drittens. Die beschriebene Pflicht der Beistimmung zu den Congregationsdecreten besitzt, wie gesagt worden, ihrem Wesen nach gewisse Schranken und ist in ihrer Natur nur eine bedingte[2]). Namentlich aber ist hier zu beachten, daß absolut genommen, ein Fall sich ereignen könnte, in welchem sie wegen des allzu großen Gewichtes von Gründen für die entgegenstehende Wahrheit von einem Einzelnen nicht geleistet und darum auch nicht gefordert werden könnte. Es entsteht die Frage: Traf eine solche Ausnahme bei Galilei ein? Wir dürfen unbedenklich verneinend antworten. Wir müssen sogar darauf bestehen, daß die Inquisition, die Garantie der Beistimmung durch den Schwur von ihm zu fordern, ein ganz specielles Recht hatte. Galilei verzichtete ja selbst vor seinen Richtern auf alle Anführung wissenschaftlicher Bedenken gegen die Annahme der Lehre des Decretes, weit entfernt mit Berufung auf subjective Evidenz aus der Astronomie die Unmöglichkeit irgend welcher Beistimmung zu behaupten. Er beeilt sich so gleichsam, die Cardinäle zu jener vollsten Geltendmachung ihres Standpunktes gegenüber seiner Person weiterzuführen, wie sie die Auflegung des Schwures enthält. Er sagt in den Verhören, er betrachte die der Copernicanischen entgegengesetzte Weltlehre des Ptolemäus durchaus als wahr, er sei bereit, gegen Copernicus die Feder zu ergreifen u. dergl.[3]). Subjective Evidenz des Gegentheiles sahen also die Cardinäle bei ihm gewiß nicht ihrem Entscheide gegenübergestellt. Es mangelte aber der Copernicanischen Lehre damals auch noch objectiv jene Basis durchschlagender innerer Gründe oder verbreiteterer äußerer Anerkennung, welche das Collegium der Richter von jener zuversichtlichen Geltendmachung des Congregationsdecretes hätte abwendig machen können (siehe unten S. 721 ff.). Sind also schon überhaupt die Fälle einer wirklich gegründeten Einsprache gegen die Annahme eines Congregationsentscheides durch einen Einzelnen trotz der

---

[1]) Die suspecti de levi schwuren nach Bordonus de levi ab; aber ein der Sollicitation schuldiger Priester z. B. de vehementi, weil dieses Delict vehemens suspicio haeresis involvirte. cf. Diana V, 496. — [2]) Siehe ob. S. 710, N. 1. — [3]) Meine Recens. des Wohlwill'schen Buches S. 192.

zugegebenen absoluten Möglichkeit kaum jemals denkbar (sie dürften eben nur bei Entscheiden stattfinden können, die wie der unsrige nur indirect den theologischen Boden berühren), so mußte unter den Umständen, von denen wir hier sprechen, den Cardinälen auch die entfernteste Ahnung des Vorhandenseins einer solchen Lage unmöglich sein. Wie kann man sie anklagen, sie hätten bewußter Weise den Gelehrten einer geistigen Tyrannei unterworfen, mag es mit der Sicherheit, die Galilei von seiner Lehre besaß, wie immer bestellt gewesen sein?

Was aber, wenn Galilei thatsächlich Evidenz besessen und sich auf diese Evidenz berufen hätte? Um hierauf antworten zu können, muß man sich die einander Gegenüberstehenden, das Tribunal und den Angeklagten, vorstellen, wie sie in Wirklichkeit waren, nicht in dem Licht, mit dem die Phantasie sie umkleidet hat. Das Inquisitionstribunal war keine unerbittliche und allen Gründen unzugängliche Marteranstalt. Lassen wir dieses Schreckbild denen, die von der Kirche, dem Werthe des heiligen, allein seligmachenden Glaubens und den welthistorischen Verdiensten dieses kirchlichen Institutes nichts verstehen. Galilei aber war schuldig des Ungehorsames und des Wortbruches, er hatte durch niedrige Lügen gegenüber der Congregation seinem Verhalten die finstersten Schatten angehängt, ein großer Ehrgeiz, beißende Spottsucht und die laxeste Auffassung der Moralität waren nicht abzuleugnende Seiten seines Charakters. Trotz alledem glauben wir, daß, wenn er im Processe mit ganzer Loyalität und muthiger Festigkeit die Bedrängniß seines Gewissens bezüglich der ihm zugemutheten Abschwörung geltend gemacht haben würde, das, was geschehen ist, unterblieben wäre. Wir sagen mit P. Schneemann: „Wie Paulus dem Petrus in's Angesicht widerstand, wie die Dominicaner durch ihr energisches Widerstreben Johannes XXII. von einer irrthümlichen Entscheidung über die visio beatifica abhielten, wie Bellarmin Clemens VIII., der für die praedeterminatio physica eingenommen war, so beharrlich widersprach, daß der Papst den großen Cardinal von seinem Hofe entfernte: so hätte auch Galilei in jenem Falle handeln müssen. Doch der Florentiner hatte Nichts von einer Martyrer-Natur. Er war nicht einer jener groß angelegten Charaktere, die, um mit dem heil. Paulus zu reden, „Nichts gegen die Wahrheit vermögen," denen Heuchelei und Verstellung zuwider sind[1])." Wir fügen bei, die ausgesuchte Milde

[1]) Stimmen aus Maria Laach, 1878, S. 401.

und Zuvorkommenheit, mit welcher er während des Processes selbst nach dem Geständniß Geblers behandelt wurde, war geradezu danach angethan, ihn zu dem Versuche der angedeuteten Schritte zu ermuthigen. Jene Behandlung kann uns als ein Unterpfand gelten, daß er, wenn er mit der nöthigen Ehrfurcht, Klugheit und Beharrlichkeit aufgetreten wäre, keiner schnöden Abweisung gewärtig zu sein brauchte. Zum mindesten würde er sicher durchgesetzt haben, daß man seiner Person gegenüber mit einem von ihm auf's neue abzugebenden und etwa auch zu beschwörenden Versprechen des Stillschweigens über seine Lehre sich zufrieden gegeben hätte[1]). Er konnte dann in aller Beruhigung zukünftigen Forschern und einer Fortentwicklung der Wissenschaft ohne Ueberstürzung das Weitere überlassen. Und an der Anerkennung seitens der kirchlich gesinnten Gelehrten aller Zeiten für jene loyale Beharrlichkeit und jenes aufopfernde Schweigen würde er wahrlich besser tragen, als an dem durch die Gegner der Kirche erlogenen Glorienschein des Hauptrepräsentanten der durch den Glauben erdrückten und verfolgten Wissenschaft. So aber hat er den Schwur geleistet, nur berathen von seinem überall hervortretenden Verlangen, so leicht und bequem wie möglich aus der Affaire den Ausgang zu finden, einen Schwur, von dem es sehr zweifelhaft ist, ob er unter wirklicher Niederbeugung des gegentheiligen Meinens geschah, einen Schwur, dem Galilei später, wie seine Aufzeichnungen mehr als wahrscheinlich machen, die Treue wiederum gekündigt hat[2]).

Ein gelehrter Freund Galilei's hatte schon i. J. 1616 einen Gedanken, dessen Verwirklichung, zu rechter Zeit angestrebt, den Proceß von 1633 mit seinen traurigen Verwicklungen verhindert

---

[1]) Eine Appellation an den Papst war schon darum formell unstatthaft, weil der Papst selbst Präsident der Inquisitionscongregation ist. Eine Revision alles bis dahin in der Angelegenheit Geschehenen war jedoch nicht unzulässig.

[2]) Das Letztere ergibt sich aus den Texten in Galilei Op. VII, 190; Suppl. p. 362 und bei Berti Copernico 148. Vgl. Pieralisi Urbano e Gal. 107, Pieralisi Correzioni 27. Den gegentheiligen Versicherungen von Viviani, dem Biographen Galilei's, ist kein Glauben beizumessen. Ueber Viviani schrieb 1723 ein Protestant: „Mein Viviani, wahrlich du bist ein Galiläer, denn deine Sprache verräth dich". (Acta philos., Halle im Magdeburgischen, cit. Jahrg., 14. Stück S. 263).



haben würde. Der ebenso katholisch gesinnte, wie allseitig gelehrte Nikolaus Antonius Stelliola hatte an Galilei am 1. Juni 1616 geschrieben[1]): „Wir sind sicher, daß die Absicht der Oberen eine heilige und gerechte ist. Da nun das Decret (vom 5. März) herausgegeben worden ist, ohne daß die Parteien angehört wurden, woran doch allen Nationen und zwar den besten Männern derselben gelegen sein muß, so ist mit Anwendung aller Mittel Sorge zu tragen, daß die Sache revidirt und nach Anhörung der Theile entschieden werde. Zur Klarstellung der Wahrheit und aus Rücksicht auf den nöthigen Tact würde ich die Einreichung eines Memoriales der gelehrten ausländischen Professoren für gut erachten. Ich stelle die Sache deiner Klugheit anheim . . Diejenigen, welche Zwietracht aussäen zwischen der Wissenschaft und der Religion (er meint eine private anti-galileische Partei) sind schlechte Freunde der ersteren wie der letzteren, indem die Religion und die Wissenschaft beide von Gott sind und in Folge dessen unter sich in Eintracht stehen." — Doch wir müssen nach diesem Blicke auf die Stellung der Gelehrten und insbesondere Galilei's gegenüber der Auctorität, welche das Indexdecret beanspruchte, zu diesem Decrete selbst zurückkehren.

VII. **Der in dem Decrete von 1616 begangene Irrthum war angesichts des Standes der damaligen profanen Wissenschaft ein fast unausweichlicher.** — Man ist es der Ehre der Congregationen und ihrer Rechtfertigung schuldig, dieses mit Nachdruck zu betonen, soll anders ihre Haltung in der Copernicanischen Angelegenheit mit historischer Treue gezeichnet werden. Sie standen unter derartigen Umständen vor der zu fällenden Entscheidung, daß es moralisch genommen einer an das Wunderbare grenzenden höheren Dazwischenkunft bedurft hätte, um ein anderes Resultat ihrer Erwägungen als das bekannte herbeizuführen. Der Herr der Kirche weiß, warum er diese Lage zuließ. Er weiß auch, warum

[1]) Galilei Op. VIII, 386. Wir wollen nicht für Alles, was in dem Briefe enthalten ist, eintreten, am wenigsten für die Zweckmäßigkeit des in einer Nachschrift vorgeschlagenen Mittels, die weltlichen Regierungen in die Sache zu ziehen, um durch deren Einfluß die Zurücknahme des Indexbeschlusses herbeizuführen.

er zur Fernhaltung des Irrthums damals nicht die Hand ausstreckte, deren Eingreifen in allen und jeden Fällen nur dem ex cathedra lehrenden Oberhaupte gesichert ist. — Zu den Factoren, welche bestimmend auf die Cardinäle einwirkten, gehört vor Allem der noch damals nicht zu verhehlende Mangel an eigentlich beweisenden Gründen für das neue System. Wir wollen hier nicht zu den schon bekannten competenten Aeußerungen der Zeitgenossen oder Späteren noch eine ermüdende Reihe von neuen Stellen anführen. Ueberblickt man nur die Namen von hiehergehörigen Zeugen, so begegnen uns darunter u. A. Scheiner, Chiaramonti, Boscaglia, Mazzoni, Baco von Verulam, Magini, Inchofer, Pasqualigo, Grassi, Grienberger, Fromond, Morinus, Berigard, Bartolinus, de Brahe, Riccioli[1]), Clavius, Scaliger, Frischlin[2]), Maurolykos, Barocius[3]); diese aus älterer Zeit. Aus dem 18. und 19. Jahrh. ließen sich zu dem gleichen Beweise anführen: Amort[4]), Delambre, Arago, Lagrange, Laplace, Schiaparelli, Siegm. Müller[5]), Gilbert[6]), Schanz[7]) u. A. Es sei uns aber vergönnt, seinem Wortlaute nach das Gutachten des jüngst verstorbenen Astronomen A. Secchi über die Tragweite der Argumente für das Copernicanische Weltsystem zur Zeit Galilei's mitzutheilen[8]).

„Die Beweise, welche damals angeführt wurden, waren keine eigentlichen Beweise. Es waren gewisse Analogie-Gründe, und sie schlossen durchaus die Möglichkeit des Gegentheils nicht aus. In der That, man braucht nur in Erwägung zu ziehen, welche Beweise man gegenwärtig für die Bewegung der Erde angibt, und man findet, daß sie alle zu der damaligen Zeit unbekannt waren. Die Axendrehung der Erde z. B. beweist man aus ihrer Abplattung, und aus der Fliehkraft, durch welche die Schwere gegen den Aequator hin vermindert wird. Von diesen Thatsachen wußte man

---

[1]) Von allen Vorausgenannten geschah schon im 1. Art. zum Theil ausführlichere Erwähnung. — [2]) Vgl. über die drei letzteren Beckmann, Zur Gesch. des Cop. Syst., in d. Zeitschr. für d. Gesch. Ermlands II, 357; III, 416 ss. — [3]) Maurolykos i. J. 1575, Barocius i. J. 1595 ebendas. angeführt II, 357. — [4]) Philos. Pollingana ed. Aug. Vind. 1730 p. 745 ff. — [5]) S. über diese den 1. Art. — [6]) S. die Schrift dieses Prof. der Math. in Löwen La Condamnation de Gal. 1877 p. 99. — [7]) Gal. Galilei S. 36: „Eine Entschuldigung ist darin anzuerkennen, daß die Beweise G.'s im Hauptpunkte nur Analogieschlüsse waren" u. s. w. — [8]) Aus dem Manuale didattico-storico von Schiavi, einem Freunde Secchi's, dem der letztere 1874 auf sein Verlangen den fraglichen Passus für das Buch arbeitete (p. 388).

dazumal gar nichts. — Der Versuch mit dem Pendel, welches seine Schwingungsrichtung über einer horizontalen Fläche beständig und nach einem bestimmten Gesetz ändert, und welches von Foucault i. J. 1851 angegeben wurde, war damals nicht nur unbekannt, sondern, wenn die Erscheinung auch (wie Einige behaupten) bekannt gewesen wäre, würde sie unverstanden geblieben sein, weil damals die Theorie der Rotationen noch unbekannt war. — Die Versuche von Guglielmini waren unvollkommen, und zwar so sehr, daß man auch noch lange Zeit nach Galilei ihnen jede Beweiskraft absprach. — Keiner von den eigentlichen Beweisgründen für die Axendrehung der Erde war also zu den Zeiten Galilei's bekannt."

„Für die fortschreitende Bewegung der Erde um die Sonne, mangelten ebenfalls damals die directen Beweise. Diejenigen Gründe aber, aus denen man positiv schließen konnte, daß wenigstens alle Planeten (ausgenommen, zu damaliger Zeit, die Erde) um die Sonne sich bewegen, und welche von Keppler in seinem bewunderungswürdigen Werk „de Stella Martis" geliefert wurden, sind von Galilei niemals angeführt worden. Mit Recht wird auf diesen Umstand von Delambre aufmerksam gemacht, um zu zeigen, daß der Astronom von Florenz gar nicht gut unterrichtet war über die kräftigsten Gründe, welche für das Copernicanische System sprachen. Keppler starb vor Galilei; und dieser citirt ihn nie, als nur, um, wie er sich ausdrückt, dessen „fanciullagini" (kindische Abgeschmacktheiten) betreffend die Anziehung des Mondes gegen die Gewässer des Meeres zu beklagen. Und dennoch ist das Werk Keppler's so beschaffen, daß dadurch bewiesen wird, daß alle Planeten in elliptischen Bahnen sich um die Sonne bewegen. Von diesem Gesetz aber für die Erde eine Ausnahme zu machen, war kaum ohne eine Art Widerspruch möglich. Anstatt aber hierauf zu insistiren, wurden von Copernicus und von Galilei nur vage unbestimmte Gründe angeführt, und niemals ein eigentlicher strenger Beweis dafür angegeben, daß die Radien-Vectoren der Planeten die Sonne und nicht die Erde zum Centrum hätten. Nur die Licht-Phasen der Venus bewiesen, daß dieser Planet um die Sonne sich bewegte; aber hieraus konnte man die Bewegung der Erde nicht beweisen."

„Die Mittelpunkte der von ihnen beibehaltenen „Epicycli" waren mathematische Punkte ohne physische Wirklichkeit und Connexion mit den Himmelskörpern; und Delambre bemerkt ganz richtig, daß in diesem System, wie es damals aufgefaßt wurde, gar kein Körper da war, welcher wirklich im Mittelpunkt aller Bahnen gestanden hätte. Es war erst nöthig, die „Excentrici" wegzuschaffen und die Ellipsen zu entdecken. Dann erst wurde die Sonne ein wahres und physisches Centrum der Kraft und Bewegung im Universum. Von Allem dem wußte aber Galilei Nichts."

„Doch zudem hätte man auch gegen Alles dies noch die absolute Möglichkeit des Gegentheiles einigermaßen vertheidigen können, und hätte

sagen können, daß sehr wohl die Sonne der Mittelpunkt für die Bewegung aller andern Planeten sein könnte, daß sie aber zusammen mit den sie umkreisenden Planeten um die Erde herum sich bewege. Ist doch Tycho de Brahe so sehr für diese Auffassung eingestanden. Die Möglichkeit dieses entgegengesetzten Systems ist erst endgiltig widerlegt worden, als Bradley die Aberration des Lichtes an den Fixsternen entdeckt hatte. Denn diese Erscheinung setzt nothwendig voraus die Bewegung der Erde in einer jährlich umkreisten Bahn und die endliche Geschwindigkeit der Fortpflanzung des Lichtes. Von Alledem wußte man aber zu Zeiten Galilei's gar nichts."

„Machen wir also den nothwendigen Unterschied zwischen den verschiedenen Zeiten, und wir werden finden, daß die Zeitgenossen Galilei's gar nicht so sehr Unrecht thaten, indem sie ihm sich widersetzten . . . Freilich zogen diese dann die Frage auf das Gebiet der Theologie, auf welchem sie stärker waren und wo sie (wie sie glaubten) Galilei widerlegen konnten." . . .

Von der starken Begründung und Sicherheit, welche die letztgedachten theologischen Gegenbeweise beanspruchen zu können schienen, wird unten näher gehandelt werden. Was aber die naturwissenschaftliche Seite der Frage betrifft, so gesteht sogar Galilei selbst in einer von Berti neuestens mitgetheilten handschriftlichen Aufzeichnung aus der Zeit vor dem Inderdecrete, und in diesem Falle gewiß nicht heuchlerisch, eine Demonstration, wie sie z. B. Bellarmin verlangte, sei nicht erbracht. „Das System kann wahr sein," schreibt er, indem er sich darauf beruft, daß es den Erscheinungen entspreche[1]). Den Erscheinungen entsprach aber auch im Grunde das gäocentrische System des Tycho de Brahe[2]). — Auf welcher Seite indessen das objective Uebergewicht gelegen habe, das braucht vom Historiker zur Beurtheilung der Lage der Cardinäle nicht einmal untersucht zu werden. Die allgemeine Uebereinstimmung der weltlichen Gelehrten allein schon, die sich zu Ungunsten des neuen Systems aussprach, muß er jedenfalls als ein Moment anerkennen, welches auf die Entscheidung der Congregationen einen sehr erklärlichen, ja unvermeidlichen Druck ausübte. Dieser Consens der damaligen Wissenschaft besaß die stärksten Anhaltspunkte in der Gewöhnung an das Bisherige, in der Ueberlieferung aller vergangenen Jahrhunderte und in der Bestätigung durch den Augenschein selbst. Man stellt sich insgemein die An-

[1]) Berti, Copernico p. 130 — [2]) Schanz a. a. O. Siehe auch die Stelle von Schiaparelli im 1. Art. S. 84.

forderung der „Galileisten" an ihre Zeit, die festgewurzelte Tradition mit einem Schlage zu verlassen, schon an und für sich zu leicht und gering vor. Während des Streites aber wuchs überdies durch mehrfache Einflüsse der Wall, hinter dem sich die Gelehrten älterer Schule gegen die vermeintliche Neuerung verschanzten, zu verhängnißvoller Höhe. Zunächst gebrach es den Meisten an den nöthigen wissenschaftlichen Mitteln, die sich überstürzenden Entdeckungen selbständig zu prüfen; das Fernrohr, damals erst in dem Stadium seiner Erfindung, war von der größten Seltenheit. Zweifel und Mißtrauen gewannen in Folge dessen allzuviel Zeit sich festzusetzen. Kamen sodann die Vertreter der Vergangenheit mit ihren alten Thesen, mit mangelhaften Einwürfen und nicht selten aprioristischen Voraussetzungen, so war der allzusehr beliebte Stil der Antworten Galilei's und seiner Partei ein von ihrem Gefühl der Sicherheit auf dem Beobachtungsfelde und von dem Kitzel der Ueberlegenheit eingegebener Spott. Wagte Gal. doch noch in seinen Dialogen über das Weltsystem nach Erlaß des Indexdecretes Wendungen zu brauchen, wie die folgende: „Was sollen denn jemals alle Demonstrationen der Welt fertig bringen in Hirnschalen so dumm, daß sie nicht einmal an die Erkenntniß ihrer eigenen Albernheiten hinanreichen[1])?" Diese Sprache konnte die gemeinsame Abneigung gegen die Feinde des alten wissenschaftlichen Besitzstandes nur noch vermehren. Und sie erschienen als Feinde des alten Besitzstandes umsomehr, als sie sich nicht etwa mit der Befürwortung des neuen Himmelssystems begnügten, sondern auf breitester Linie die ältere philosophische Wissenschaft überhaupt bekämpften, und einen Lärm gegen den „Peripateticismus" erhoben, der ganz überflüssig war, und mit dem sie weit über ihr Ziel hinausschossen. Es mußte ja doch auch minder klar Sehenden recht bedenklich vorkommen, die Brücke mit der Philosophie der Vorzeit abzubrechen und sich der modernen Bahn einer bloß auf Beobachtung und Induction gegründeten Wissenschaft zu überlassen. — Dies ungefähr die Elemente, welche namentlich in Italien eine unübersteigliche Schichte wissenschaftlichen Mißtrauens gegen die neue Richtung aufzuhäufen beitrugen. Wer will fordern, daß die Congregationen leichten Fußes über diese Opposition hätten hinwegeilen sollen? Ueberdies tönte

---

[1]) Vergl. Pieralisi p. 146.

ihnen vom Auslande her der Ruf der Gelehrten entgegen, welche, wie Justus Lipsius, die Copernicanischen Behauptungen als „Delirien“, „Paradoxen“ und „schon begrabene wissenschaftliche Häresie“ [1]) bezeichneten, oder sie ein portentum nannten, wie Scaliger [2]), oder ihnen „physische Absurdität“ vorwarfen, wie die Tycho de Brahe [3]), ganz zu schweigen von Melanchthon, der sich Allen voran gegen die wissenschaftliche Neuerung auf das testimonium saeculorum berief [4]).

Wir sind entfernt, zu leugnen, daß bei dieser gewaltigen Gegenbewegung, insbesondere auch in Italien der Person Galilei's direct gegenüber, Beschränktheit und blinde Voreingenommenheit mit im Spiele waren; es mögen selbst übereifrige Hetzer und Intriguanten in der Umgebung der Curie gegen die neuen Lehren gearbeitet haben; allein kein Zeugniß ist vorhanden, welches der Corporation der Cardinäle, die den Spruch fällten, ihre würdevolle Stellung über diesen Menschlichkeiten, die hinwieder in den Berichten der „Galileisten“ über alles Maß hinaufgeschraubt werden, streitig machen könnte. Es gehört entweder einige Naivetät oder doch übertriebene Neigung für die Partei Galilei's dazu, wenn man z. B., wie es geschieht, der Versicherung des als Lügner entlarvten extravaganten Campanella Glauben beimißt, daß P. Grienberger im römischen Collegium gesagt hätte, Galilei wäre von allem Unglück verschont geblieben, wenn er sich die Gewogenheit der Väter dieses Collegiums bewahrt hätte [5]). Daß Galilei, dem dieses durch Campanella zugeflüstert wurde, es glaubte, ist in seiner verstimmten Lage mehr als natürlich.

Hier dürfte der Ort sein, auch jene bei katholischen Schriftstellern der Gegenwart beliebte Anschauungsweise, als hätte die aristotelische Philosophie als solche die Hauptschuld an dem Widerstreben der Gelehrten gegen das

---

[1]) Physiologia Stoicorum II. diss. 19. — [2]) Vgl. Beckmann II, 357. — [3]) Er schreibt am 21. Febr. 1589 an Christophorus Rothmann: Non est quod tibi persuadeas, absurditates physicas, quae Copernicanam hypothesin comitantur, satis a te esse refutatas etc. (Tychonis Epistolae astron. Norimb. 1601 p. 147). — [4]) Initia doctrinae physicae (Opp. ed. Bretschneider tom. XIII.) p. 292. Er hält dem Copernicus die Ermahnung: Adseverare palam absurdas sententias non est honestum et nocet exemplo (p. 216). — [5]) Galilei Op. VII, 47 Brief Gal.'s vom 25. Juli 1634. Vgl. 1. Art. S. 110. 107.

Copernicanische System getragen, in ihre Schranken zurückzuweisen[1]). Lipsius, Scaliger, Tycho de Brahe und Melanchthon, die zuvor angeführt wurden, waren sicher keine Aristoteliker. Hingegen konnte man (und kann man heute noch) ein recht guter Aristoteliker sein und dennoch das Copernicanische System als hinreichend verbürgt betrachten. Aristoteles hatte in seiner Himmelslehre den Stillstand der Erde und die Bewegung der Sonne angenommen. Er stand an den katholischen Schulen in höchster Achtung. Aber ohne daß die Gesammtheit der philosophischen Grundanschauungen, die man ihm entnahm, irgend erheblich litt, konnte man von jenem Punkte seiner Himmelslehre und andern damit zusammenhängenden abgehen, wie man sich später thatsächlich davon entfernte. — Die obige Anklage gegen die aristotelische Philosophie des 16. und 17. Jahrhunderts schließt jedoch überdies, wo sie vorgetragen wird, meistens die Annahme ein, die katholischen Philosophen und Theologen hätten überhaupt übel berathen gehandelt, indem sie der Auctorität des Aristoteles auf dem Gebiete des Denkens so große Stücke einräumten. Indessen die Scholastik that dies aus bestem Grunde. Keine Philosophie eignete sich so wie jene des Stagiriten zu einem auf klar formulirten Begriffen ruhenden Aufbau der gesammten menschlichen und göttlichen Wissenschaft, wie ihn die Scholastik anstrebte. Dabei verstanden es die großen scholastischen Meister recht wohl, dasjenige aus dem peripatetischen System unbefangen auszuscheiden, was sie im Lichte der Vernunft oder des Glaubens als irrig erkannten. — Eine andere falsche Voraussetzung, welche die genannte Anklage begleitet, bezieht sich auf die Pflege der Naturwissenschaft im Bereiche der Scholastik und des Aristotelismus. Einer an die Spuren des Aristoteles gebannten Bildung sei die Erforschung der Natur auf Grund des Experimentes eine Unmöglichkeit gewesen; man hätte von den alten Schulen eben nichts Anderes, als eine Bekämpfung Galilei's mit aprioristischen Definitionen und Syllogismen erwarten können. Wie wenig Verständniß der Philosophie der christlichen Vorzeit offenbaren solcherlei Behauptungen! Der Grund, warum im Mittelalter die Naturwissenschaften weniger Pflege fanden, liegt ganz anderswo als in der vermeintlich principiellen Mißachtung des Beobachtens und der Induction. Vielmehr „die Erfahrung ist es, auf der die peripatetische Philosophie beruht. Aristoteles und mit ihm die mittelalterlichen Lehrer gehen in all ihren Untersuchungen von dem aus, was durch die Erfahrung als sicher festgestellt ist. Wie sie den Werth des Experimentes kannten, so auch die Induction. Auch sie haben die christlichen Peripatetiker von Aristoteles überkommen[3])." Indem auf der einen Seite das Axiom des Duns

---

[1]) Vgl. z. B. Martin, Galileé p. 154; Gilbert, Condamn. de Gal. p. 106 ss.; Gebler, Galilei, an vielen Stellen, und besonders l'Épinois, Pièces p. XVII ss. und Galileé p. 7. 252. — [2]) Vgl. Kleutgen, Philosophie der Vorzeit, II. Bd. S. 210. Schneid, Aristoteles in der Scholastik, Eichstädt 1875. — [3]) Schneid S. 156 f.

Scotus: Omnis notitia nostra in scientia naturali fundatur super experientiam[1]), in voller Gültigkeit anerkannt wurde, fehlte es andrerseits nicht an Stimmen der größten Lehrer, wie z. B. des heil. **Thomas von Aquin**, welche mit nachdrücklicher Motivirung, und zwar einer idealeren, als die in der Gegenwart gewöhnliche, zur Betrachtung und zum Studium der Natur aufforderten[2]).

Die Hochachtung, welche man in der Zeit der obengenannten Lehrer wie in der von uns behandelten Periode den naturwissenschaftlichen Sätzen des Aristoteles in Ermangelung eines Besseren entgegenbrachte, war keine Idololatrie, wie man sie genannt hat. Schon die Freiheiten, die sich in der letzteren Periode, speciell in der Himmelslehre, z. B. die Cardinäle **Bellarmin**[3]) und **Conti**[4]), wie auch der Anti-Copernicaner **Berigard** zu Pisa[5]) herausnahmen, beweisen, daß jene Hochachtung ihre Grenzen besaß. Aber es gab eine **Bekämpfung des Aristoteles** schon lange vor Galilei, die kaum eine Grenze anerkennen wollte. Mit Bausch und Bogen dachte man das philosophische Erbe der Vorzeit über Bord zu stürzen[6]). Man arbeitete, zum größeren Theile allerdings unbewußt, den sogenannten Reformatoren in die Hände, denen Aristoteles bekanntlich der „Narristoteles" war. Die Feinde der katholischen Kirche erkannten instinktiv, welches Bollwerk die kirchliche Wissenschaft an jener Pflege und Ausbildung, die der Peripateticismus in ihr gefunden, besitze. Wenn nun die Galilei gegenüberstehenden conservativen Gelehrten sich um so eifersüchtiger auf die Vertheidigung des Aristoteles verlegten, zu einem Theile geleitet durch Befürchtungen der angedeuteten Art, so ist ihnen das sicherlich nicht zu verdenken. Die Verwirrung in der Philosophie seit Descartes, die Abwege des Empirismus und Rationalismus, welche seit dem Preisgeben der bewährten und von der Kirche begünstigten Philosophie der katholischen Schulen eingeschlagen wurden, haben nur allzusehr jenes Streben nach Bewahrung des

---

[1]) In lib. I. Phys. q. 6. — [2]) Vgl. Kleutgen S. 194. 197. — [3]) Cesi an Faber 1. Juni 1628 Galilei Op. IX, 137: Bellarmin forderte Cesi zur Fortsetzung seines Werkes gegen die aristotel. Lehre von den orbi solidi ed il loro moto auf. — [4]) Galilei Op. VIII, 222. — [5]) Ueber Berigard, den Verfasser der Dubitationes in Dialogum Galilei 1632, vgl. Stöckl, Lehrbuch der Gesch. der Philos. S. 585. Schanz sagt S. 35 mit Recht: „Wohl war die arist. Philosophie die Philosophie der Schule, aber dennoch hatte man sich ein selbständiges Urtheil bewahrt. Vgl. z. B. Pieralisi, Urbano VIII. e Galileo Galilei. Roma 1875 p. 46. 50. 382. Reumont, Beiträge I, S. 415." Die von l'Epinois (Pièces p. XIX) für seine Meinung so sehr urgirte Verurtheilung antiaristotelischer Thesen zu Paris 1624 war allerdings übertrieben. — [6]) Wir erinnern an Giordano Bruno, Vanini, Campanella, Telesius, Patritius, Petrus Ramus, Gassendi, Lipsius, Baco von Verulam und Descartes. Vgl. Stöckl Gesch. der Philos. des MA. 3. Band.

Ueberlieferten gerechtfertigt. Uebertreibungen in der letzteren Tendenz bleiben darum doch Uebertreibungen, und es kommt uns, wie schon anderwärts bemerkt, nicht in den Sinn, alle in Rede stehenden Aristoteliker von Kundgebungen, die mehr Starrheit und Beschränktheit als wahre Liebe besonnener Wissenschaft zeigen, freizusprechen. Sie hätten die Auctorität des Aristoteles mit etwas mehr platonischem Geiste vertheidigen können, und namentlich ohne sein irrthümliches Himmelssystem retten zu wollen. Uns galt es hier nur, ein Wort für die christlich-peripatetische Philosophie als solche, oder wenn man will, für die Scholastik einzulegen.

VIII. **Natur und Ursprung des Irrthumes auf theologischem Boden. Der vermeintliche consensus theologicus und die hermeneutischen Regeln.** — Nicht bloß die profane Wissenschaft, sondern auch die Theologen, und zwar sie zuletzt hauptsächlich, waren bei der Verbreitung und Aufrechthaltung des allgemeinen Irrthums, der zu dem Verdicte der Cardinäle gegen das neue System führte, betheiligt. Sie haben ebenso wie die Vertreter der alten Philosophie und Naturforschung im Drange bestgemeinter Abwehr die Vertheidigungslinie überschritten. Ist dies auch unanfechtbar, so gewahrt man doch in der Beurtheilung, woher eigentlich ihr Fehler gekommen und wo dem entsprechend bei den Congregationen das Wesen der Irrung zu suchen sei, Uneinigkeit und Unsicherheit. Vielleicht, daß die nachfolgenden Zeilen etwas zur Klärung beitragen. — Ein sonst mit Geist geschriebener Artikel der Historisch-polit. Blätter glaubte im J. 1865 zur Erklärung des theologischen Irrthumes den Weg einschlagen zu sollen, daß er von dem Urtheile über Galilei's Lehre nachwies, dasselbe habe eine Sache betroffen, „in welcher der Kirche keine Unfehlbarkeit zusteht," weil sie das Terrain der Theologie nicht berührt; die Congregation und die Theologen hätten einfach ihre Competenz überschritten (S. 431 f.). Wer das Obige verfolgt hat, erkennt mit leichter Mühe, wie viel diese Sätze gegen sich haben. Die Frage ist so zu stellen: War die Congregation *competent* zu prüfen, ob das Copernicanische System gegen die heil. Schrift sei? Und die Antwort wird lauten: Sie war gewiß competent (wenn auch nicht mit Unfehlbarkeit ausgerüstet) zur Entscheidung, *erstens*, ob das Bibelwort eine göttliche Belehrung über das Himmelssystem darbiete, und wenn ja, *zweitens*, ob mit dieser Belehrung die Copernicanische Ansicht übereinstimme. So dachten mit Recht auch die Theologen, die den Streitpunkt behandelten, über die Befugniß der kirchlichen Auctorität. Hätte nun

die Congregation das Erste mit Nein beantwortet, wie dies der wahre, damals aber noch verborgene, Sachverhalt erforderte, so würde sie damit kurzweg auch ihre Incompetenz zu weiteren doctrinellen Aeußerungen ausgesprochen haben. Sie hat dasselbe aber bejaht, wenigstens, im Einklange mit den bewährtesten Theologen jener Zeit, zur festen Voraussetzung genommen. Daraus folgte, daß sie sich sofort die Competenz zu einer Erklärung über die Consonanz oder Dissonanz des neuen Systems mit der heil. Schrift ohne Schuld beilegen konnte, wiewohl diese Competenz objectiv nicht vorhanden war. In dem Ausgangspunkte ihres Entscheides aber, in der Annahme, daß der heil. Geist an den betreffenden Stellen sich über das Weltsystem ausspreche, kann man keine Competenzüberschreitung, sondern nur einen Irrthum finden, und es wäre unzulässig zu sagen, daß die ganze Kirche, das ökumenische Concil oder der unfehlbare Papst, in der definitiven Beurtheilung, ob jene Aussprüche eine Lehre über das Himmelssystem enthalten, das Unrichtige treffen könnten.

Die Theologen und die Congregation hatten sich die Ueberzeugung gebildet, die unbezweifelte Annahme des ptolemäischen Weltsystems in den theologischen Schriften und Bibelcommentaren der Väter, sowie die hieran anschließende gewohnheitsmäßige Exegese bis auf ihre Zeit, involvire einen theologischen Consensus im Sinne des Concils von Trient. Aus diesem Grunde glaubten sie sich genöthigt, die Bibelstellen, welche der Sonne Bewegung und der Erde ihre physische Centralstellung und Stillstand zuzutheilen schienen, im wörtlichen und wirklichen Sinne zu nehmen und insoferne eine Belehrung über das Weltsystem darin zu finden. Dies scheint uns der Kern des ganzen vorgekommenen Irrthumes zu sein. Denn eine traditionelle Uebereinstimmung in der Kirche von jenem theologischen Character, wie sie der tridentinische Canon als Norm der katholischen Bibelauslegung hinstellt, war niemals vorhanden, und nur das Ineinandergreifen der verhängnißvollsten Umstände fügte es, daß man den außertheologischen Consens, der oben betrachtet wurde, mit einem theologischen verwechselte.

In der That sehen wir in dem Urtheile der Qualificatoren, wie bei ihnen die Voraussetzung von dem Vorhandensein einer bindenden „gemeinsamen Auslegung und Anschauung der heil. Väter und der theologischen Lehrer“ den Ausschlag gibt. Bloß auf diese

Uebereinstimmung hin glaubte ebenso die Indexcongregation der vera et catholica interpretatio scripturae, wovon sie im Monitum von 1620 spricht, sicher zu sein. Keine Erwägung bereitete auch dem Cardinal Bellarmin so viel Bedenken gegen das Copernicanische System wie jene. Er gibt in seinem vielberufenen Schreiben an Foscarini zu, daß die Copernicanische Lehre zur Erklärung der Erscheinungen beitrage, aber dieser Umstand beseitige keineswegs die Zweifel an ihrer Richtigkeit. „Im Falle des Zweifels aber dürfen wir nicht von der heil. Schrift, wie sie die heil. Väter auslegen, abgehen." „Ihr wisset, daß das Concilium verbietet, die Schrift gegen den gemeinsamen Consens der Väter auszulegen, und wenn Euere Paternität nicht etwa bloß die heiligen Väter, sondern die modernen Commentare über die Genesis, über die Psalmen, über den Ecclesiastes, über Josue lesen will, so wird sie finden, wie Alle darin übereinkommen buchstäblich auszulegen, daß die Sonne am Himmel mit höchster Schnelligkeit um die Erde kreist und daß die Erde in größter Entfernung von dem Himmel im Centrum der Welt unbeweglich dasteht. Bedenket also in Euerer Weisheit, ob die Kirche es gestatten kann, daß man der Schrift einen Sinn beimesse, welcher den heiligen Vätern und allen griechischen und lateinischen Auslegern entgegen ist[1])."

Allein was zunächst die heil. Väter und die alten Theologen anlangt, so war Galilei wirklich nicht im Unrechte, wenn er die Verbindlichkeit eines Consensus in Abrede zu stellen suchte, welcher lediglich ohne alle nähere theologische Reflexion der kirchlichen Schriftsteller durch die allgemeine herrschende profanwissenschaftliche Annahme ihrer Zeiten hergestellt wurde. Etwas anderes, schreibt er, wäre es, wenn ehemals die Ausleger über den ptolemäischen oder copernicanischen Sinn der Schrift disputirt, und dann Alle sich für den ersteren entschieden hätten. So aber war die Meinung von der Erdbewegung „gänzlich begraben und aller Debatte

[1]) Bei Berti Copernico p. 124. p. 122. Vgl. außerdem über den betreff. Standpunkt Bellarmin's Galilei Opere VIII, 354. 366. Bellarmin war sich stets klar genug, um mit Ueberzeugung dem Vorgehen seiner Collegen beizustimmen, aber er hätte seinerseits mehr Zurückhaltung und Langsamkeit bevorzugt. — Im Namen der übrigen Theologen spricht Tanner (1. Art. S. 74) das Factum der communis sententia Theologorum (ac Philosophorum naturalium) aus.

entrückt. Es kam den Vätern nicht in den Sinn, sich darüber zu äußern, und die Schriftstellen redeten nach ihrer eigenen (ptolemäischen) Meinung[1])." — Was aber die Uebereinstimmung in den „modernen Commentaren" betrifft, von welcher Bellarmin oben spricht, so hätte eine nähere Kenntniß von der Genesis und dem Wesen derselben für die Lösung der daraus erwachsenden Schwierigkeit den Schlüssel an die Hand geben können.

Das Widerstreben der neuern katholischen Exegeten nahm nemlich seinen Ausgang rein von den profanwissenschaftlichen Einwürfen. Es lehnte sich erst in der Folge an den vermeintlichen theologischen consensus Patrum und an verkehrt angewendete hermeneutische Regeln an. Sehr bemerkenswerth ist, daß sich eine ganze Reihe von Dezennien nach dem Erscheinen des Buches von Copernicus kein Wort von biblischen Entgegnungen gegen seine Lehre auf katholischer Seite vernehmen läßt[2]), während die Wittenberger Schule unter der fanatischen Führung Melanchthons bereits 6 Jahre nach der Publication desselben ihre auf die „göttliche Auctorität" gegründete Befehdung des verstorbenen katholischen Gelehrten und Priesters begann, und während selbst Tycho de Brahe schon in der „heil. Schrift das Gegentheil versichert" glaubte[4]), was ihn nach dem Zeugniß Gassendi's nicht in geringem Maaße zur Aufstellung seines eigenen Systemes mitbestimmte[5]). Beim heil. Stuhle, dem Copernicus sein Werk dedicirte, bei Bischöfen und Priestern stand indessen der Name des Urhebers ein Menschenalter hindurch im ungetrübtesten Ansehen[6]). „Es läßt sich nicht läugnen," sagt darum selbst Schleiden[7]), „daß wenigstens in der ersten Zeit die Katholiken dem Copernicanischen System gegenüber bei weitem mehr Geist gezeigt haben, als die protestantischen Theologen, die mit wenigen Ausnahmen sich entschieden gegen dasselbe erklärten." Wir finden z. B., daß gerade diejenige Bibelstelle, welche von Melanchthon[8]) mit Nachdruck urgirt wird,

---

[1]) Schreiben an die Großherzogin-Mutter von Toscana; Opere II, 51. Unrecht hatte a. Gal. mit seiner anderwärts ausgesprochenen Behauptung, der Consens sei nach dem Trid. Concil nur verpflichtend in rebus fidei et morum, die solche ex parte objecti und nicht ex parte dicentis allein seien. (Siehe die Stelle aus seinen Aufzeichnungen bei Berti p. 131; vgl. oben S. 702). — [2]) Vgl. Beckmann II, 233; III, 417. — [3]) Melanchth. Opp. XIII, 216. Vgl. 1. Art. S. 98; Beckmann II, 238. — [4]) Multo minus quae in excusandis iis, quibus sacra scriptura contrarium asseverat, a te praetenduntur locum mereri poterunt etc.; in der Forts. der oben S. 725, N. 3 citirten Stelle. — [5]) Vita Tychonis. Gassendi Opp. V, 365. — [6]) Vgl. Copernicus' Vorrede an Paul III.; Galilei Opp. II, 15 s.; Beckmann II, 233. 240 etc. — [7]) Studien, Leipzig 1855, S. 272. — [8]) Opp. XIV, 103. —

(Eccles. I, 4: Terra in aeternum stat), bei dem katholischen Exegeten Lorinus im Commentar über Ecclesiastes, und einigen anderen nach ihm, den ganz richtigen Sinn erhält[1]). — Allerdings ist auch nicht der katholische Mönch Sizzi 1611, wie man gesagt hat, der erste, welcher kirchlicherseits auf die Bibel hinwies. Gelegentlich machte schon 1597 Pineda im Commentar zu Job (IV, 9) seinen wissenschaftlich astronomischen Standpunkt geltend und verstand unter Bezugnahme auf sein Werk über Aristoteles De coelo et mundo, sowie auf die mathematischen Arbeiten des Christophorus Clavius (in cap. 1. Sphaerae) die citirte Stelle vom Stillstand der Erde, indem er zugleich die Ansicht des Copernicus zurückwies. Leise biblische Bedenken (videtur etc.), von den wissenschaftlichen getragen, kommen aber auch schon 1570 bei Clavius selbst vor[2]). Die Theologi Conimbricenses stellen 1600 ebenfalls wissenschaftliche Gründe durchaus in den Vordergrund und sagen dann im Vorbeigehen: Ex aliquot testimoniis sacrae paginae licet (idem) colligere[3]). Der obengenannte Lorinus bringt 1605 im Commentar zur Apostelgeschichte (IV. 31) die Stellen Ps. 23, 2; 92, 1 s.; 135, 6; 103, 5; 1 Paral. 6, 30; 2 Pet. 3, 5 und erklärt, wegen der wissenschaftlichen Falschheit der Copernicanischen Lehre und dem Widersinne der aufgestellten Erdbewegung könne er diese Stellen nicht anders als nach der ptolemäischen Anschauung deuten. Scheiner hat noch 1614, wo er nach längeren mathematischen Erörterungen gegen Copernicus die Verwendbarkeit der heil. Texte andeutet, sein zweifelndes videtur und fährt dann unter Zuhilfenahme eines hermeneutischen Grundsatzes fort: Formulae (s. scripturae in syst. Cop.) detorquendae sunt in praeposterum sensum absque ulla necessitate, quum in sensu plano defendi omnia commodissime possint[4]). Viel entschiedener sprach sich 1610 zu Gunsten der supponirten Schriftlehre das Werk von Nikolaus Serarius über das Buch Josue aus, welches Caccini zu Florenz unglücklicherweise auf die Kanzel brachte. Serarius führt nach Erwähnung der Uebereinstimmung der Philosophen omnia sanctorum Patrum effata, omnia Theologorum omnium gymnasia in das Feld; und dieser consensus, den er, so weit wir wissen, zum erstenmale in solcher Weise betont, veranlaßte ihn zu der dringenden Vermuthung, daß „die Copernicanische Hypothese, wenn sie als wahr aufgestellt würde, nicht frei von Häresie sei[5]).“ — Andere katholische Kundgebungen für den anticopernicanischen Sinn der heil. Schrift aus der Zeit vor den Galilei-Wirren werden kaum ausfindig gemacht werden können. Genügten aber die mitgetheilten in Wirklichkeit, um keinen bloß wissenschaft-

[1]) Lorinus in Eccles. I, 4. Vgl. Galilei Opp. VIII, 222. — [2]) Bei Beckmann III, 418. — [3]) Commentarii in ll. Aristotelis de coelo, Colon. 1600, p. 418 (in lib. 2. c. 14. q. 5 art. 1). — [4]) Disput. math., Ingolst. 1614, p. 28. — [5]) An der im 1. Art. S. 79 mitgetheilten Stelle. Seine Worte lassen den Einfluß der falschen Vorrede Osianders erkennen, die überhaupt den Irrthum einführen half.

lichen, sondern einen theologischen Consens als entscheidendes Moment in die Wagschale zu werfen?

So wenig das Letztere objectiv der Fall war, so viel verführerischen Schein mußten diese Zeugnisse in Verbindung mit den Stimmen der Väter für einen kirchlich gesinnten Mann annehmen, der in die geistige Bewegung jener Zeit hineingestellt war. Man sieht kaum, wie er sich dem so rasch allgemein werdenden Irrthum hätte entwinden können. Es war das erstemal, daß die kühn und keck aufstrebende Erfahrungswissenschaft den Theologen eine Position rauben wollte. Die Theologen erklärten im Eifer des Conflictes dieselbe immer lebhafter als die ihrige. Sie waren gewohnt, das Wort Gottes allenthalben die unbedingte Entscheidung geben zu sehen, die letzten Zeiten insbesondere hatten überall die Theologie in die Verhandlungen über die Wissenschaft hereingezogen, vielleicht in etwas zu ausgiebiger, mißverstandener Weise; und jetzt schien die ernste Frage heranzutreten, darf sich die weltliche Wissenschaft emancipiren in einem so wichtigen Punkte, und was ist zu fürchten, wenn man ihr einmal hier sich auf eigene Füße zu stellen erlaubt? Keine kindischen Bedenken dies, sondern in Betracht der Zeitumstände nur allzuschwer wiegend[1]). Bereiteten nicht eben damals der Humanismus und der Protestantismus einer sogenannten freien Forschung ihre verderblichen Wege? Griffen nicht die angeblichen Reformatoren, unter Einführung eines willkürlichen figürlichen Verständnisses von Bibeltexten an der Stelle des wörtlichen, die Grunddogmen der katholischen Kirche an, ein Beispiel, dessen Gefahr die gelehrten Vertheidiger des anticopernicanischen Indexentscheides zur Rechtfertigung desselben hervorheben[2])? Vertrat nicht selbst Galilei in dem Kampfe für seine neue Bibelauslegung Sätze, die, wenn einigermaßen premirt, jeden Katholiken mit Besorgniß für die begründeten Rechte der kirchlichen Auctorität gegenüber der Wissenschaft erfüllen mußten[3])?" Es war bekannt, daß er mit dem Apostaten Sarpi zu Venedig und mit deutschen Protestanten verkehre, und dieser Verkehr trug, was den ersteren betrifft, den Stempel enger Freundschaft[4]). Man lebte in Italien unter dem Eindrucke

---

[1]) Das hebt selbst der liberale Berti freilich in seinem Sinne hervor. Copernico 135. — [2]) So Caramuel lib. 1. Theol. fund. moral. nr. 263—265. — [3]) Berti, Copernico 134. — [4]) Caccini im Verhör, l'Épinois Pièces 24, Gebler Acten 29 f. Vgl. Galilei's Schreiben an Sarpi vom 12. Febr. 1611, Op. VI, 141.

der Furcht vor dem Weitergreifen der Verirrungen gelehrter einheimischer Männer wie Giordano Bruno, Vanini, Campanella, de Dominis, und man vermochte nicht abzusehen, ob nicht die copernicanische Weltansicht den Umschwung der Geister durch daraus möglicherweise abzuleitende Consequenzen, wie z. B. die schon von Bruno[1]) ausgesprochene Vielheit bewohnter Welten, in noch gefährlicheren Gang bringen werde[2]).

Betrachtet man also die Situation, wie sie war, dann wird man weniger geneigt sein, den begangenen theologischen Irrthum auf die Rechnung von Intriguen oder geheimen Complotten gegen Galilei zu setzen. Gebler benutzt in seinem Galilei-Buche die sehr zweifelhaften Notizen über solche Vorgänge in romanhafter Weise. Die Sache wird dadurch piquanter. Aber nicht mit Unrecht hat ihm sogar in der Sybel'schen Histor. Zeitschrift ein Recensent die Ausstellung gemacht: „Die mächtige geistige Bewegung, die Italien in Nachwirkung der Renaissance noch während der ersten Decennien des 17. Jahrh. durchzitterte, ist von Gebler zu wenig berücksichtigt worden[3])."

Man darf behaupten, daß, wenn nicht in jener Zeitlage die Angstrufe der überall vom erwachenden neuen Geist bedrohten Kirche an das Ohr der Cardinäle, die über unsere Frage zu entscheiden hatten, gedrungen wären, nicht bloß jene Uebereinstimmung der Väter und Theologen sich in einem mehr objectiven Lichte gezeigt, sondern auch eine andere hermeneutische Schwierigkeit den wenigstens secundär von ihr geübten Einfluß nicht gehabt haben würde. Wir meinen den Grundsatz der Hermeneutik, wonach so lange beim wörtlichen und eigentlichen Bibelsinne festzuhalten ist, als nicht der uneigentliche anderweitig bewiesen wird. In jüngerer Zeit hat man auf dieses Princip zur Rechtfertigung der Cardinäle einen großen Nachdruck gelegt. Man kannte nun allerdings in jenen Jahren die Theorie recht wohl, nach welcher nur ein sehr beschränkter Gebrauch von jenem Satze zu machen ist, sobald es sich um Aussprüche der Bibel über Gegenstände der Naturwissenschaft handelt[4]). Dies zeigen z. B. die Erörterungen des Pererius

---

[1]) Vgl. Beckmann III, 407. — [2]) Siehe 1. Art. S. 82. Schanz S. 34. 52. Ein Beispiel der dunklen unklaren Befürchtungen noch bei Amort, Philos. Polling. p. 298. — [3]) 1871. S. 230. — [4]) Patrizi, De Interpret. script. sacr., Romae 1844, I. p. 80.

vor seinem Commentar zur Genesis aus dem J. 1601. Im Anschluß an den heiligen Augustinus[1]) vertritt er eine freie und elastische Auffassung solcher Stellen, da die Bibel, deren Zweck nicht sei, über solche Dinge zu belehren, sich hier der Anschauungs- und Sprechweise des Volkes anbequeme[2]). Die Scholastik hatte von den Zeiten der Väter her die richtige Theorie für die betreffende Exegese überliefert, und in der Summe des hl. Thomas las Jeder die Warnung, nicht etwa einer einseitigen voreingenommenen Auslegung des materiellen Wortes so anzuhängen, daß die Schrift dem Gespötte der Ungläubigen ausgesetzt wäre, wenn das in sie Hineingelegte sich als falsch und wissenschaftlich unhaltbar herausstellen würde[3]). Wir sagten oben, die Theorie. Etwas anderes, viel schwereres, war die Praxis in den besonderen Fällen, und in dieser Hinsicht muß man zugeben, daß einzelne Theologen, durch die anderen oben erwähnten Umstände irregeführt, bei der copernicanischen Frage einen Fehlgebrauch von der beregten hermeneutischen Regel gemacht haben[4]). So kam ein neuer Zufluß zu dem Strom der allgemeinen Meinung, der mit unwiderstehlicher Gewalt die theologischen Richter fortzog.

Es mußten zudem in den letzten Jahren Paul V. nothwendig irgendwelche Schritte zur Beilegung des auf theologischem Boden aufgeschossenen argen Zwistes geschehen; die Curie konnte die Ausübung ihrer Pflicht nicht umgehen. In der Gegenwart läßt sich leicht davon reden, welche Maßnahmen die zweckmäßigsten gewesen wären. Ein disciplinäres Gebot z. B. an den einen wie an den andern Theil, die Untersuchung in Ruhe zu führen, sich nicht gegenseitig mit Censuren zu belegen und die betreffenden Schriften vor dem

---

[1]) De Genesi ad litt. I, 18 nr. 37; 19 nr. 38 s.; II, 1 nr. 4; 18 nr. 38; Confess. V, 5 nr. 9. — [2]) Er tadelt diejenigen, welche sich mit dem Glauben trügen, das Naturstudium schade der Erkenntniß der heil. Bücher. S. Stellen aus ihm Katholik 1865, II, 416 ff. — [3]) Quum scriptura divina multipliciter exponi possit etc. I. q. 68. a. 1; cf. I. 2. q. 98. a. 3. ad 2; Opusc. X. ad Joan. Vercellensem. Ein Muster von Freiheit hinsichtlich der Deutung der Schöpfungstage findet sich In II. sent. dist. 12. art. 2. Vgl. Schanz, Die naturwissenschaftliche Exegese der Kirchenväter, Tübinger Quartalschr. 1877, 636 ff. — [4]) Vgl. Card. Conti's Brief an Galilei v. 7. Juli 1612 Opere VIII, 222 f.; Fromond, Vesta (1634) p. 96; Amort l. c. p. 294.

Druck der Inquisition zu unterbreiten, hätte allerdings ein Vorbild an den Bestimmungen gehabt, womit i. J. 1607 unter dem nemlichen Pontificate die Prüfung des verwickelten Gnadenstreites beendet wurde; aber in unserem Falle versprach ein solches Gebot doch nur eine sehr fragliche Wirkung. Man schlug andere Wege ein. — Ruhig ernste Forschung war durch die Decrete, die thatsächlich erfolgten, den katholischen Gelehrten in keinem Augenblicke verwehrt. Konnte doch schon der Jesuit Kochansky in dem Jahrgang 1685 der Leipziger Acta eruditorum geradezu die Aufforderung ergehen lassen, in einer von ihm angedeuteten Richtung nach solchen Beweisen für die Erdbewegung zu forschen, „gegen die kein Einwurf mehr möglich sei" (p. 317 ss.). — Jene Beschlüsse galten längst als stillschweigend aufgehoben, als unter Benedict XIV. die bekannten Schritte zu ihrer förmlichen Zurücknahme begannen. (Vgl. über die letzteren Olivieri S. 94 ff.).

Einen Stein des Anstoßes bilden die betrachteten Congregationsdecrete nur für denjenigen, welcher ihren Ursprung und ihren wahren Charakter nicht zu würdigen im Stande ist oder welcher geflissentlich den Anstoß will.

Nachtrag der neuesten Literatur. The Dublin Review, July 1878: The Assent due to certain Papal Utterances p. 152—173 (an Franzelin anschließende theol. Untersuchung mit nur beschränkter Berücksichtigung des Historischen). — Abhandlung von Wohlwill (s. 1. Heft d. Jahrg. S. 185) in den Gött. Gel. Anzeigen 1878, Stück 21. Die vernichtende Kritik durch Gebler in der Berliner „Gegenwart" (1878 nr. 18. 19. 24. 25.) hatte Wohlw. noch nicht vor sich. — Eine ansehnliche neue Leistung ist trotz ihres leider allzu geringen Umfanges die Schrift von Dr. P. Schanz, Gal. Galilei und sein Prozeß, Würzburg, Wörl 1878, 68 SS. 8°. (Kath. Studien 4. Jahrg. 6. Heft). Für größere Kreise berechnet, besitzt sie ihre Bedeutung in der übersichtlichen histor. Gesammtdarstellung des Themas. Die theol. und die apologet. Seite haben darin nach unserer Meinung zu wenig Aufmerksamkeit gefunden, während die naturwissenschaftliche sich durch Selbständigkeit der Behandlung auszeichnet.

Recensionen.

Ueber die Grenzen der mechanischen Naturerklärung. Zur Widerlegung der materiellen Weltansicht. Von Dr. G. Frhr. von Hertling. Bonn, Weber 1875. VII, 163 S.

Nachdem der Verfasser im I. Vortrage den großartigen Aufschwung der Erfahrungswissenschaften in unserm Jahrhunderte und die auf demselben basirende Verallgemeinerung der mechanischen Naturansicht zu einer abschließenden Weltansicht dargelegt und ihr gegenüber die teleologische Natur- und Weltanschauung entwickelt hat, weist er im II. in dem Anfange der Bewegung, den der Materialismus, zumal nach Entdeckung des Gesetzes von der Erhaltung der Kraft, unbefugt postuliren muß, die erste Schranke der mechanischen Weltanschauung auf. Der III. Vortrag zeigt, daß der Materialismus die eingeschlagene Richtung des Weltlaufes, da ebenso gut unzählige andere möglich waren, als reinen Zufall hinnehmen muß. Der IV. setzt durch Widerlegung der Descendenzlehre den Zweck im Bereiche des Lebendigen in seine Rechte ein. Der V. Vortrag weist die Contingenz der Naturgesetze nach. Der VI. und VII. ziehen in dem moralischen Sollen, in der Freiheit und in den seelischen Acten überhaupt dem Mechanismus unübersteigliche, unleugbare Grenzen. Zum Schlusse folgt eine Abhandlung über Empirismus, Kritizismus und kritischen Realismus, welche die Grenzen, die die Materialisten, wenn sie widerlegt sind, so gerne allem menschlichen Wissen ziehen wollen, an ihre rechte Stelle setzt.

Daß der Verf. bei allen denen, welche nicht absichtlich blind sein wollen, auf das Vollkommenste sein Ziel erreicht hat, kann keinem Zweifel unterliegen; sind ihm ja selbst besonnenere Vertreter

der mechanischen Naturerklärung auf diesem Wege vorausgegangen. Wenn er „sich nicht schmeichelt, daß seine Schrift im materialistischen Lager Berücksichtigung finden werde", so werden wir ihm schwer widersprechen können, müssen aber hierin wieder ein neues Zeugniß für die freigewollte Gottesleugnung erkennen. Das Ziel der Schrift soll nach des Verfs. Erklärung nicht auf naturwissenschaftlichem, sondern auf philosophischem Gebiete liegen; jedoch muß ersteres natürlich vielfach betreten werden; und Verf. zeigt in der That eine Bekanntschaft mit den einschlagenden naturwissenschaftlichen Forschungen, die man leider nicht bei vielen Philosophen findet; darum kann er häufig vom reinen Standpunkte der Naturwissenschaften selbst aus zeigen, daß der Materialismus vielfach statt unumstößlicher Thatsachen, wie er jubelnd verkündet, nur unberechtigte Annahmen bietet. Der Verf. ist in der naturwissenschaftlichen Literatur so heimisch, daß sogar die den exacten Wissenschaften eigenthümliche Ausdrucksweise in seine Darstellung überfließt und der philosophischen Schrift ein originelles anziehendes Gepräge verleiht. Stil und Sprache sind so edel gehalten, wie ich wenigstens sie nur noch in den philosophischen Werken von Kleutgen und Lotze gefunden habe. Bei dieser rückhaltlosen Anerkennung der ausgezeichneten Leistung des Verfs. wird er es uns sicher nicht verübeln, sondern nur danken, wenn wir ihm nach Abfertigung des gemeinsamen Feindes nur intra parietes domesticos unsere Bedenken gegen einige seiner philosophischen Ansichten vorbringen. Dieselben beschränken sich lediglich auf Punkte, wo er auf Kosten der älteren Speculation moderne Anschauungen zur Geltung zu bringen sucht; — ein Standpunkt, der bei einem Manne, der, in solchem Grade wie H. sich die neueren Forschungen dienstbar und zu eigen gemacht hat, leicht erklärlich, aber nur theilweise entschuldbar ist.

Zuvörderst müssen wir ganz entschieden in Abrede stellen, was S. 20 gesagt wird, die ältere Schule habe keine richtige Anschauung über die Bewegung gehabt; nicht blos dem Begriffe nach, sondern sachlich habe sie die Bewegung als Aufhebung oder gar als Ueberwindung der Ruhe gefaßt. Nur unter dieser Voraussetzung habe sie ihren berühmten Satz aufstellen können: Quidquid movetur, ab alio movetur. Da aber die Bewegung ursprünglich, zum Wesen des Bewegten gehörig, sein könne, so könne man nicht aus

der Bewegung im Allgemeinen, sondern nur aus der thatsächlichen in der Welt beobachteten Bewegung den zeitlichen Anfang derselben durch einen Schöpfer nachweisen.

Wenn es schon von vorneherein höchst unwahrscheinlich ist, daß die größten Denker des Alterthums und des Mittelalters eine falsche Vorstellung von einem der elementarsten Begriffe des menschlichen Denkens und dem offenliegendsten aller Vorgänge, dem der Bewegung, gehabt haben sollen, so zeigen die ausführlichsten und scharfsinnigsten Erörterungen über das Wesen der *κίνησις*, motus, die verschiedenen Bedeutungen des Wortes, speziell über die classische Definition des Aristoteles: *ἐντελέχεια τοῦ δυνατοῦ* (oder *δυνάμει ὄντος*) *ᾗ τοιοῦτον*, für welche die jetzige Welt weder Zeit noch Verständniß genug hat, sehr deutlich, daß man nicht erst jetzt gelernt hat, wie sich die Momente der „Bewegung" zu einander verhalten. Speziell ist es falsch, daß man keine äußere Ursache sei es der Veränderung oder der Bewegung im eigentlichen Sinne postuliren könne, wenn dieselbe nicht als Uebergang von der Ruhe gefaßt werde. Auch wenn ein Wesen stets, sogleich mit seinem Dasein in Bewegung war, so muß dieselbe als Uebergang von einem Zustande zum andern, oder doch von einem Orte zum andern, eine Ursache haben. Ist diese Ursache nun nicht etwas vom Bewegten Verschiedenes, so muß es aus sich, kraft seines Wesens, die Bewegung verlangen. Dieses Wesen verlangt nun den Uebergang entweder in fieri oder in facto esse, d. h. entweder die Veränderung als geschehen oder als geschehend. Verlangt es dieselbe als geschehen, so ist keine Bewegung da, sondern der Endzustand ist mit der existirenden Wesenheit bereits gegeben. Verlangt diese den Uebergang selbst als noch geschehend, so kann die Bewegung nie vollendet werden, weil wesentlich Annäherung an das Ziel, nicht das Ende selbst von dem Bewegten aus sich allein erstrebt wird. Eine endliche Bewegung aber, die ihr Ziel nicht erreichen darf, ist ein Widerspruch. In der That kann eine von der Wesenheit geforderte noch stattfindende Bewegung nicht blos nicht ihren Endpunkt, sondern auch kein dazwischenliegendes Mittelziel erreichen, weil sie es entweder als schon erreicht fordert, und dann ist keine Bewegung auf dasselbe da, oder als noch zu erreichend, und dann kann es, solange die Wesenheit und zwar sie allein ihre Ansprüche geltend macht, nicht erreicht werden. Kürzer:

Jeder Uebergang von einem Zustande, von einem Orte zum andern verfließt in theilbarer Zeit; was von der Wesenheit allein gefordert wird, ist als eine zeitlose Verwirklichung der Begriffsmomente derselben mit ihrer Wirklichkeit gegeben. Wo immer also eine Veränderung, Bewegung stattfindet, da hängt sie nicht allein von dem Bewegten ab, sondern ist entweder vom Anfange an von dem Urheber seines Seins oder einem Andern ihm mitgetheilt worden, oder es hat nachträglich von diesem oder einem Andern den Anstoß erhalten. Von einem Andern also wird bewegt, was in Bewegung ist. Man darf übrigens nicht meinen, daß dieser Satz von der ganzen Vorzeit so allgemein angenommen worden sei, aber gerade die neueren Erforschungen über das große Gesetz von der Erhaltung der Kraft lassen Bedenken, welche Suarez nach Scotus gegen ihn aus der Erfahrung vorbringt, als nichtig erscheinen. Wenn Suarez glaubt, ein Gefäß mit warmen Wasser verändere sich ohne Einfluß eines Andern, werde von selbst kalt, so wissen wir jetzt recht gut, daß dasselbe, wenn es gänzlich von Luft und (ruhendem oder langsamer schwingendem) Aether abgesperrt würde, in Ewigkeit dieselbe Temperatur behielte. Seine Aetherschwingungen verlangsamen sich durch Mittheilung derselben an die Umgebung dadurch, daß sie von einem Andern aufgehalten werden.

Wenn also die Vorzeit ganz richtig aus der „Bewegung" überhaupt den unbeweglichen Beweger erschloß, so soll damit nicht gesagt sein, daß man nicht anschaulicher und zwingender aus der thatsächlichen besonderen Beschaffenheit der Weltbewegung mit H. die Nothwendigkeit eines Anfangs der Bewegung, und damit die Existenz eines ersten (freien) Bewegers darthun könnte. Aber irrig ist es zu glauben, man habe auf diese besondere Beschaffenheit im Mittelalter keine Rücksicht genommen. Wenn Suarez ausführt, Feuer könne neben ihm liegenden Werg nicht verbrennen, wenn der Verbrennungsproceß von Ewigkeit dauern sollte, so steht ihm fest, daß ein zwischen bestimmten Gränzen eingeschlossener Bewegungsprozeß nicht von Ewigkeit her Statt haben konnte; ja noch mehr, dieses drastische Beispiel scheint mir schlagender die Endlichkeit der thatsächlichen Bewegung darzuthun, als die Ausführungen v. Hertl.'s. Denn es ist mir nicht so klar, wie dieselbe aus der Abhängigkeit eines jeden Zustandes derselben von früheren noth-

wendig folgt; es müßte denn noch gezeigt werden, daß eine Reihe von einander abhängiger Zustände nicht ewig sein könne.

Noch in einem andern Punkte können wir dem Verf. nicht beipflichten, wo er den Neueren gegen die Alten Recht gibt. Denn wir halten es für einen argen Mißgriff, daß die Neueren aus dem alten Schema der 4 oder 5 Ursachen die Materialursache gestrichen haben. Denn die Erfahrung, auf die sie sich berufen, widerlegt sie nicht minder, als evidente metaphysische Berechnungen. Wenn es feststeht, daß Gott allein schaffen kann, so ist damit gegeben, daß ein jedes endliche Wesen einen Stoff, d. h. eine Materialursache für seine Thätigkeit nöthig hat; ja es ist gar nicht ersichtlich, wie man nur noch den Schöpfungsbegriff fassen will, wenn man die stoffliche Ursache verwirft oder doch mit der wirkenden zusammenfallen läßt. Der Begriff des Schaffens würde getrübt, wollte man dasselbe in eine Thätigkeit verlegen, welche eine mitwirkende Ursache nicht ausschließt; dann fielen z. B. auch alle Thätigkeiten Gottes unter den Begriff, durch welche er in den Geschöpfen etwas wirkt, wozu dieselben bloße potentia obedientialis haben. Weder begrifflich noch sachlich geht die stoffliche Ursache in der wirkenden auf, da die Empfänglichkeit eines Dinges für die Thätigkeit einer Ursache, die Aufnahme und das Tragen dieser Thätigkeit von der bewirkenden Causalität sehr verschieden ist. Wahr ist ja z. B., daß wenn der Kohlenstoff den Sauerstoff anzieht, dieser ihm nicht als bloßer Stoff dient, sondern selbst jenen wieder anzieht; aber außer dieser anziehenden Thätigkeit muß er doch auch den Kohlenatomen einen Angriffspunkt darbieten, er muß die Causalität jener aufnehmen und tragen können; denn einen andern Stoff, der nicht diese Empfänglichkeit hat, zieht der Kohlenstoff entweder gar nicht oder doch nicht mit der bestimmten Causalität an, die er dem Sauerstoff gegenüber bethätigt. Noch mehr tritt sodann der stoffliche Charakter beider Substanzen hervor, wenn eine höhere Ursache sich ihrer bedient, um Verbindungen derselben herzustellen.

Ich glaube aber auch, die absolute Nothwendigkeit des Stoffes für die geschöpfliche Causalität auf einem Wege darthun zu können, der den Unterschied desselben von der bewirkenden Causalität in's hellste Licht stellt. Es ist klar, daß die geschöpfliche Thätigkeit nicht substanzial, d. h. nicht die Substanz des Geschöpfes, sondern

nur accidentale Bestimmung desselben sein kann; in Gott allein ist wie Sein und Wesenheit, so Thätigkeit und Sein identisch. Nun verlangt aber das Accidenz ein Substrat, dem es inhärirt. Soll also die accidentale Thätigkeit nicht im Subjecte verbleiben, sondern außer ihm etwas bewirken, so muß sie in irgend welcher Form von irgend welchem dazu geeigneten Stoffe aufgenommen werden. Noch dringender zeigt sich diese Nothwendigkeit, wenn die Thätigkeit immanent ist und doch eine Wirkung nach außen haben soll. Freilich dies ist nur möglich, wenn die immanente Thätigkeit von unendlicher Vollkommenheit ist; ein endlicher immanenter Act kann transitiver Thätigkeit nicht gleichkommen. Dann braucht die Thätigkeit freilich nicht immer einen Stoff, sondern sie kann ohne Stoff schaffen; aber gerade darin liegt eingeschlossen, daß umgekehrt endliche Ursachen einen Stoff voraussetzen.

Zu viel Gewicht scheint mir v. H. einer Beweisführung Ulrici's beizulegen, der aus der Abhängigkeit der verschiedenen Atome von einander deren Abhängigkeit von einem Höheren aus deren so nothwendig anzunehmenden gegenseitigen Priorität nachweist. „Es müßte das Element A das Prius sein von B das auf A angewiesen ist, und darum ohne dieses nicht vollständig denkbar ist. Aber ebenso muß auch B das Prius sein von A. So bewegen wir uns in einem Cirkel.“ — Daraus, daß Eines ohne das Andere nicht sein oder wirken kann, folgt nicht, daß man, um das Eine zu denken, vorher das Andere gedacht habe, sondern nur wie bei Correlaten, daß man mit dem Einen auch das Andere denken müsse. Zwei zu einem Molekül erforderlichen Atome z. B. brauchen weder in signo naturae noch in signo rationis priori in Bezug auf einander zu sein; sie können in signo naturae oder rationis eodem sein. Nun folgt zwar in beiden Fällen ihre Abhängigkeitsbeziehung von einem dritten, aber auf einem Wege, der mit der Ulrici'schen Argumentation noch nicht gezeigt ist.

Etwas befremdet hat uns die Behauptung (S. 79), die peripatetisch-scholastische Philosophie habe, „die mannigfachen Gesichtspunkte denkender Ueberlegung mit realen Elementen verwechselnd, zwischen dem Wesen und dem Sein, der essentia und existentia unterschieden, und überall da, wo sich kein nothwendiger Zusammenhang zwischen dem ersten und letzten erblicken ließ, die Forderung einer Ursache begründet gefunden, die dem Wesen das

Dasein wie ein freies Geschenk hinzugefügt habe." Denn 1. kann doch nicht die spezielle Ansicht der Thomisten als Lehre der scholastischen Philosophie bezeichnet werden. 2. Folgt die Contingenz eines Wesens und die Bedürftigkeit einer hervorbringenden Ursache nicht blos aus der Annahme einer realen Verschiedenheit zwischen Wesenheit und Dasein, sondern auch wenn sie zwar logisch verschieden sind, aber doch letzteres von ersterer nicht a priori gefordert wird. So der hl. Thomas an der vom Verf. citirten Stelle. 3. Fragen wir: von welcher Wesenheit spricht der Verf., von der realen oder der blos möglichen? Wilh. von Paris, den er anführt, spricht ganz deutlich von der blos *möglichen* Wesenheit (Ens igitur secundum hunc modum compositum est et resolubile in suam *possibilitatem* sive quidditatem et suum esse); daß aber die blos mögliche Wesenheit von der wirklichen Existenz real verschieden sei, kann die neuere Spekulation ebenso wenig leugnen, als sie Nichtsein und Sein als Eins darthun kann. Aber auch von der realen Wesenheit verstanden, ist die Behauptung sehr wenig am Platze. Denn die älteren Philosophen, welche die *reale* Wesenheit von der Existenz real unterschieden sein lassen, fassen erstere als reale Potenz, welche durch die Existenz ihre letzte Actualität erhalten müsse. Darum ist die Ursache weit mehr erforderlich, um jene reale Potenz hervorzubringen, als ihr die letzte Actualität durch die Existenz zu geben. Denn man kann sich einigermaßen noch vorstellen, daß die Existenz durch eine gewisse nothwendige Emanation aus jener realen Potenz hervorgehe, aber nimmermehr, daß die Potenz aus reiner Möglichkeit ohne Ursache real werde. Im Uebrigen beruht die reale Unterscheidung der Wesenheit und Existenz nicht auf bloßer Realisirung begrifflicher Momente, sondern suchen die Thomisten jene Unterscheidung sehr ausführlich nachzuweisen.

Einen sehr wohlthuenden Eindruck macht der anständige und edle Ton, den Verf. fortwährend gegen seine Gegner anschlägt; aber hie und da scheint er mir doch etwas zu rücksichtsvoll zu sein, was um so weniger geboten schien, als unsere Polemik ja nicht den besonnenen Fachmännern in den Naturwissenschaften gilt, sondern nur gegen gewisse muthwillige Uebergriffe eines O. Schmidt, Häckel u. A., welche auf Gebieten dominiren wollen, die über ihre Fachwissenschaften hinausliegen und von denen sie Nichts verstehen,

oder Anderer, welche wie Büchner, Moleschott nur Kärnerdienste dem Materialismus leisten, gerichtet sind. Darum scheint es mir zu viel Rücksichtsnahme, wenn Verf., um die praktische Sittlichkeit der Materialisten zu erklären, mit Lotze eine glückliche Inconsequenz zwischen Leben und Theorie anruft. Vielleicht daß v. H. andere Erfahrungen gemacht hat; nach der Kenntniß, welche ich vom menschlichen Herzen und vom Menschen habe, steht es mir fest, daß ohne Gott, Himmel und Hölle keine Sittlichkeit möglich, keine Sittlichkeit wirklich ist und daß nur Idiosynkrasie oder seltene Gunst der Verhältnisse Ausnahmen erklären kann. Damit soll freilich nicht jeder Materialist ein schlechter Mensch genannt werden, aber kaum wird etwas anders als das Herz die Ursache sein, daß die studirende Jugend die Religion verliert. Schwer ist es allerdings, dann wieder umzukehren. Um dazu nicht verpflichtet zu sein, hält man sich krankhaft an den Materialismus.

Noch auf einen Punkt möge mir der Verf. erlauben, aufmerksam zu machen. Den Nachweis, daß die gegenwärtige Richtung des Naturlaufes eine unübersteigliche Gränze für den Materialismus bildet, stützt er auf den Satz vom hinreichenden Grunde, insofern es keinem Zufalle zugeschrieben werden kann, daß aus den unzähligen Richtungen, welche der Weltlauf nehmen konnte, gerade dieser gegenwärtige Wirklichkeit gewann. Dies ist in der That ganz zwingend, nimmt aber auf die thatsächliche zweckmäßige und geordnete Einrichtung der Welt, welche doch die mächtigste Wehr gegen den Materialismus ist, weiter keine Rücksicht. Dieser Grund würde nämlich auch gelten für einen jeden selbst chaotischen Weltzustand, in welchem nicht alle Möglichkeiten sich realisirt fänden. Denn immer bliebe wahr, daß, obgleich unendlich viele Stoffe mit unendlich vielen Eigenschaften, Wirkungsweisen und Thätigkeitsrichtungen gleich möglich waren, doch nur ein einziger Zustand wirklich wurde. Um aber den jetzigen Weltlauf nicht blos als einen beliebigen aus den unzählig vielen Fällen, sondern gerade diesen gegenwärtigen mit seinem geordneten Verlaufe dem Materialismus entgegenstellen zu können, sehe ich keinen andern Weg, als den ich in „Natur und Offenbarung" unter der Aufschrift: Die mathematischen Grundlagen des teleologischen Gottesbeweises, zu zeigen versucht habe.

Diese Bemerkungen sollen uns aber nicht abhalten, die werthvolle Schrift Allen auf das wärmste zu empfehlen, namentlich allen

denjenigen, welche für die Versöhnung des modernen Denkens mit dem christlichen Glauben und der christlichen Speculation ein Interesse empfinden. Wenn sich hier deutlich herausstellt, wie sehr die mittelalterliche Weltbetrachtung durch die Errungenschaften unserer Zeit geläutert und erweitert werden kann und muß, so haben wir doch auch gesehen, wie gewagt es ist, über allgemein angenommene Sätze der alten Philosophie voreilig ein abfälliges Urtheil auszusprechen. Wenn wir die groben Verirrungen der neueren Speculation von dem thatsächlichen Material, das uns ihre Forschung bietet, scheiden müssen, so sollen wir in gleicher Weise die solide Speculation der Vorzeit nicht mit ihren befangenen Ansichten über die Naturerscheinungen zusammenwerfen. Wie die Neueren Meister im Beobachten aber Stümper im Denken sind, so waren umgekehrt die Alten Kinder im Beobachten, aber Riesen im Denken.

Würzburg. Dr. Gutberlet.

Leitfaden der Pastoraltheologie von P. Anselm Ricker O. S. B. Capitular-Priester des Stiftes B. M. V. ad Scotos, Dr. der Theologie, k. k. Professor der Pastoraltheologie an der Wiener Universität, F. E. Geistl. Rath. — Zweite und vermehrte Auflage. Wien 1878. Kirsch, Singerstrasse 7. 576 SS.

Als Leitfaden der Pastoral-Theologie kündet dieses Werk sich an, und als solcher glaubt es neben den größeren Pastoralwerken von Amberger, Benger und Gaßner sich einen Platz gesichert zu sehen. Ein Leitfaden muß seiner Natur nach innerhalb ziemlich enger Schranken sich bewegen, und nicht Weniges dem mündlichen Vortrage überlassen, kann aber ungeachtet seiner knappen Fassung, oder vielmehr gerade wegen derselben auch nach vollendeten Studien die ersprießlichsten Dienste leisten, insoferne man nämlich das Bedürfniß fühlt, die Resultate des einst genossenen Unterrichtes von Zeit zu Zeit wieder von Neuem in kurzem Ueberblicke sich vorzuführen: ein Bedürfniß, das dem praktischen Seelsorger hinsichtlich der Pastoraltheologie gewiß am wenigsten fremd sein darf.

Wir sind der Ansicht, daß Ricker's Werk diesem Bedürfniß, sowie überhaupt der einem Leitfaden für Pastoral gestellten Aufgabe im Allgemeinen bestens entspricht. Es zerfällt in 2 Haupttheile; der erste handelt von der Hirtenperson, und zwar zuerst von der Würde der Hirtenperson, sodann von dem Hirtenleben;

der zweite behandelt das Hirtenamt und gliedert sich in 3 Unterabtheilungen: Pastoral-Didaktik, Pastoral-Liturgik und Pastoral-Hodegetik.

Im Ganzen kann man die Disposition eine sehr glückliche nennen; es dürfte auch nicht leicht ein Theil zu finden sein, der verhältnißmäßig zu sehr verkürzt, oder umgekehrt zu ausführlich behandelt wäre. Hinsichtlich der Ausführlichkeit in Behandlung einzelner Fragen läßt sich schwer ein bestimmter Maßstab bezeichnen. Es scheint uns aber, daß die in das „Trostamt" aufgenommene Behandlung der Geistesgestörten einen Raum in Anspruch nimmt, über den sonst bei solchen Fragen nur größere Pastoralwerke verfügen können, während dagegen in der Lehre von den Pflichten des Beichtvaters die Behandlung der Gewissensängstigen allzu kurz abgethan wird. Wir wollen indessen keineswegs in Abrede stellen, daß psychiatrische Kenntnisse gegenwärtig für den Seelsorger in manchen Gegenden von größter Wichtigkeit sind. — Was die Durchführung betrifft, verdient, abgesehen von dem Bestreben systematischer Behandlung vor allem der echt kirchliche Geist, der das Ganze durchweht, die vollste Anerkennung; vom alten Josephinismus keine Spur: durchweg kommen die kirchlichen Grundsätze zu ihrem Rechte. Ebenso muß rühmend hervorgehoben werden, daß der Verfasser von seinem Gegenstande sich ganz durchdrungen zeigt und zuerst selbst — diesen Eindruck wird jeder Leser gewinnen — den Geist der Pastoral in sich aufgenommen hat, um ihn dann durch sein Werk in Anderen zu wecken.

Die Darstellung ist klar und angemessen, die Sprache im Ganzen gewählt und rein; nur könnten manche Ausdrücke, wie „Castität, präteriren" und ähnliche vermieden werden; „pfarrämtlich" statt pfarramtlich ist veraltet. Im Einzelnen ist uns Weniges aufgefallen, worin wir nicht mit dem Verfasser übereinstimmten; doch findet sich immerhin Manches, was nach unserer Ansicht etwas genauer und richtiger ausgedrückt oder vollständiger entwickelt oder nachdrücklicher betont werden sollte. Wir wollen Einiges anführen.

Die Behauptung, daß die radicale Fähigkeit, die drei Hirtenämter zu verwalten, durch die Weihe, das Sacerdotium, erlangt wird (S. 22), bedarf wohl einer Beschränkung, da die Befähigung, Akte der Lehr- oder Regierungsgewalt auszuüben, nicht nothwendig durch den entsprechenden Weihegrad bedingt ist. So könnte z. B.

ein Cardinaldiakon zum Papste gewählt noch vor der erhaltenen Priester- und Bischofsweihe Lehrsätze verwerfen, Dispensen ertheilen u. s. w. So üben ja auch Cardinaldiakone bei einem ökumenischen Concile Stimmrecht aus in Sachen des Glaubens und der Disciplin. Vgl. I. Bd. dieser Zeitschrift, S. 285.

S. 201. „Am sichersten dürfte es sein, den Opferwein direkt von solchen Producenten zu beziehen, welche rücksichtlich ihrer Person hinreichende Bürgschaft der Zuverlässigkeit bieten." Ich glaube, man müsse in Anbetracht der jetzigen Zeitverhältnisse vielmehr sagen: „Es ist nicht blos am sichersten, sondern an den meisten Orten unbedingt nothwendig," — denn die Fälschung des Weines ist leider in unsern Tagen allgemein geworden. Der Erzbischof von Bordeaux hat auf die Anfrage des Bischofs von Osnabrück im Jahre 1865 geantwortet: Er kenne keinen Weinhändler, von dem man sichern Wein bekommen könnte. Und der Bischof von Mainz hat in einer Zuschrift an auswärtige Ordinariate vom J. 1864 sich noch schärfer ausgesprochen, indem er schrieb: Nach der Aussage glaubwürdiger und unparteiischer Männer kommt die Weinfälschung so häufig vor, daß man für die nordischen Gegenden nicht zweifeln darf, der gewöhnlich vorkommende Wein sei eine materia invalida oder wenigstens illicita für das hl. Opfer. Auch in Wien haben z. B. Dr. Bersch und Beyse über die Weinverbesserung derart geschrieben, daß ihre verbesserten Weine eine materia invalida oder wenigstens eine höchst zweifelhafte materia wären.

Die Erklärung, welche der Verfasser S. 203 der (richtigen) Begriffsbestimmung der Meßapplication beifügt, kann leicht eine unrichtige Vorstellung veranlassen. Er sagt nämlich: „Der Priester kann die hl. Messe auch zugleich für Einzelne insbesondere aufopfern, d. h. die Meinung haben, Gott zu bitten, er wolle in Ansehung dieses unendlichen Opfers diesem oder jenem lebenden oder verstorbenen Menschen insbesondere seine Gnade und Hilfe angedeihen lassen. Dieser Gebrauch bestand schon in der ältesten Zeit der Kirche, vermöge welchem derjenigen, welche Oblationen brachten, eine besondere Erwähnung geschah, ja sogar manchmal ihre Namen verlesen wurden." Wenn der Priester für Jemanden die hl. Messe applicirt, so ist das kein eigentliches Bitten, daß Gott demselben Gnade und Hilfe verleihe, sondern er macht von dem in der Weihe erhaltenen Vorrechte Gebrauch, jenen Gott allein bekannten Grad

der Früchte des hl. Opfers einer bestimmten Person zuzuwenden. Die ehemals übliche namentliche Erwähnung gewisser Personen während des Opfers dürfte eher im jetzigen Memento als in der eigentlichen Application ihr Analogon finden.

Was über die Zulässigkeit der Application für Personen, die außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft stehen, bemerkt wird, könnte gleichfalls etwas genauer gefaßt sein. Der Verfasser schreibt nämlich (S. 204), es sei zu bemerken: „daß der Priester nomine ecclesiae das Meßopfer nicht direkt und öffentlich für jene darbringen darf, die nicht in der Gemeinschaft der Kirche stehen oder starben.“ Zur Erklärung wird die Stelle des hl. Alphons angeführt: „Pro excommunicato vitando sacerdos licite potest offerre missam privatim, quatenus est opus proprium suae privatae personae, non autem nomine ecclesiae, vel ut minister Christi.“ Diese Darlegung ist jedenfalls etwas zu vag. Für jene, welche außer der Gemeinschaft der Kirche gestorben sind, darf man wohl in keiner Weise appliciren.

Martin V. sagt in der berühmten Decretale: Si haeretici publici et manifesti licet nondum per Ecclesiam declarati in hoc crimine decesserint, nec oblationes fiant nec recipiantur pro iis. Und Gregor XVI. schrieb an den Abt v. Scheyern: Nec permittere possumus, ut fraus fiat ullo modo prohibitioni illi, quae in catholica ipsa doctrina innititur, de funere pro Acatholicis non celebrando. Für lebende Häretiker oder Schismatiker darf man nicht direkt, wohl aber indirekt celebriren; denn das S. Off. hat am 19. April 1837 mit ausdrücklicher Gutheißung Gregor XVI. entschieden, daß man für die nichtunirten Griechen keine Messe appliciren dürfe, wenn es nicht constatirt sei, sie werde für ihre Bekehrung zum wahren Glauben verlangt.

Was die Stelle des hl. Alphons betrifft, die übrigens auch von anderen Theologen ohne Erklärung angeführt wird, sind 3 Sachen zu unterscheiden: 1. quatenus offert (sacerdos) ut minister Christi (ex opere operato); 2. quatenus offert nomine ecclesiae (ex opere operantis ecclesiae); 3. quatenus offert tantum ut persona privata (ex opere operantis personae propriae).

Die Application der hl. Messe, für die der Priester Stipendien zu nehmen berechtiget ist, macht er nur als Minister Christi;

daher ist sie selbst dann giltig, wenn entweder der celebrirende Priester oder derjenige, für den er celebrirt, ein excommunicatus vitandus ist. In beiden Fällen aber ist die applicatio entschieden unerlaubt. — Insofern er nomine ecclesiae, d. h. als Vertreter und Gesandter der Kirche opfert, kann er nicht erlaubter Weise für einen excommunicatus vitandus opfern, ja er scheint das nicht einmal giltig thun zu können, weil die Kirche, welche die Application ausdrücklich verbietet, sich nicht vertreten lassen will. Was heißen also jene Worte des hl. Alphons: potest licite offerre privatim pro excommunicato vitando? Das heißt entschieden nicht, wie Einige meinen: Wenn er ganz privatim für ihn applicirt, ohne daß Jemand davon etwas weiß oder erfährt. Das hl. Meßopfer ist wesentlich ein äußerer, öffentlicher Gottesdienst, es wird wesentlich im Namen Christi, für und im Namen der ganzen kathol. Kirche dargebracht. Das privatim offerre ist also nichts Anderes, als die Darbringung des Opfers von Seite des Priesters, insofern er dadurch ein gutes Werk setzt, wie jeder andere Gläubige, der andächtig dem hl. Opfer anwohnt. Nur in dieser Beziehung allein, (quatenus est opus proprium suae privatae personae, sagt der h. Alphons) darf er das Opfer für einen vitandus darbringen, aber selbstverständlich kein Stipendium dafür beanspruchen.

Wenn der Verfasser S. 270 behauptet, die bedingte Form sei von der Kirche nur bei den Sakramenten erlaubt, die einen Charakter einprägen, nach der Praxis aber auch bei den übrigen Sakramenten gestattet, so übersieht er die Vorschrift der Rubrik im Missale: Si vero valde probabiliter dubitet, se aliquid essentiale omisisse, iteret formam saltem sub tacita conditione. Auch in Betreff der letzten Oelung steht im Rit. R. die Bedingung: Si adhuc vivis.

S. 272. „Bei jenen Sakramenten, die auch einen judiciellen Charakter haben, z. B. bei der Buße und Ehe, hängt von der Berechtigung des Ministers auch die Giltigkeit des Sakramentes ab." Mir ist nicht ersichtlich, inwiefern die Ehe einen judiziellen Charakter haben soll. Auch kann man nicht sagen, daß die Giltigkeit der Ehe von der Berechtigung des Ministers (beziehungsweise der Brautleute) abhänge, wenn man nicht diesen Begriff auf besondere Weise restringirt. Jedes impedimentum impediens hebt, so lange es be-

steht, die Berechtigung auf, ohne deßhalb die Giltigkeit des Sakramentes zu gefährden.

S. 288. „Die sakramentale Beicht dürfte Convertiten bei ihrem Uebertritte in praxi anzuempfehlen sein; Pflicht scheint aber nach Lacroix und dem hl. Alphons keine zu sein.“ Die neueste Entscheidung des hl. Stuhles, wonach wenigstens für England die Beicht den Convertiten zur Pflicht gemacht wird, sollte hier jedenfalls erwähnt werden; und in Anbetracht dieser Entscheidung würde ich es nicht mehr leicht wagen, allen Convertiten die Beicht ohne weiteres freizustellen. Auch abgesehen von dieser Entscheidung können Lacroix und der hl. Alphons nur dahin verstanden werden, daß die Pflicht blos dann nicht vorhanden ist, wenn eine positive Wahrscheinlichkeit für die Ungiltigkeit der Taufe bewiesen werden kann. Denn um die Taufe bedingungsweise wiederholen zu dürfen, genügt ein dubium non omnino contemnendum, das genügt aber nicht, um von der Pflicht des Sündenbekenntnisses entbunden zu sein.

Daß in der apostolischen Zeit bis auf Papst Zephyrin drei Verbrechen selbst auf dem Todbette keine Verzeihung gegeben wurde (S. 299), ist wenigstens so allgemein ausgesprochen, sicher nicht richtig.

S. 306 wird bei der Besprechung der Jurisdictions-Uebertragung pro articulo mortis die Bemerkung beigefügt: „Indem die Bischöfe Deutschlands jure communi bezüglich der sogenannten altkatholischen Priester die Jurisdictionirung restringirt haben auch für den articulus mortis, konnten sie dies nur insofern thun, als sie diesfalls eine Ermächtigung von Seite des apostolischen Stuhles hatten.“ Die Bischöfe haben die Jurisdiktionirung der altkatholischen Priester doch wohl nur indirekt restringirt, insoferne sie nämlich keineswegs die denselben jure communi zustehende Gewalt nahmen oder nehmen konnten, sondern nur den Gläubigen verboten unter den obwaltenden Umständen davon Gebrauch zu machen. Würde ein Sterbender bona fide von einem altkath. Priester die Lossprechung erhalten, so wäre sie ohne Zweifel giltig; ja an und für sich wäre ein Sterbender, der sich ganz außer Stand sieht, eine vollkommene Reue zu erwecken, sogar verpflichtet, die Lossprechung im Nothfalle von einem solchen Priester zu begehren, nur müßte er dabei die zur Vermeidung des Aergernisses noth-

wendigen Erklärungen abgeben. Man kann aber in concreto voraussetzen, daß ein solcher Fall nicht eintritt.

Bei der Definition der Genugthuung im Bußsakramente S. 324 ist die eigentlich sakramentale Genugthuung von der allgemeinen zu wenig unterschieden. Auch die Definition der nächsten und entfernten Gelegenheit (S. 325) will mir nicht ganz zusagen. Der Verfasser definirt nämlich mit vielen Andern die nächste Gelegenheit als solche, in denen der Mensch in der Regel fällt, und die entfernte als solche, in denen er nur selten fällt. Ich möchte lieber so definiren: nächste Gelegenheit ist jene, in welcher der Mensch mit Rücksicht auf alle Umstände wahrscheinlich fallen wird. Entfernte Gelegenheit hingegen ist jene, in welcher der Fall in Anbetracht aller Umstände nicht wahrscheinlich ist.

S. 341. Daß die Beichten der Brautleute unter Anderem auch wegen der häufigen Indisposition der Pönitenten große Schwierigkeiten bieten, mag wohl in einer großen Stadt, wie in Wien, der Fall sein. Aber im Allgemeinen habe ich die Erfahrung gemacht, daß gerade die Brautleute am besten disponirt sind oder am leichtesten disponirt werden können. Denn in der Regel werden die Brautleute durch die Wichtigkeit dieses Schrittes, von dem ihr zeitliches und ewiges Glück großentheils abhängt, weit ernster gestimmt, als sie es sonst waren; eine gewisse Furcht, sie möchten etwa nicht glücklich sein, macht sie mehr nachdenkend. Wenn man sie dann mit Freundlichkeit empfängt, ihnen mit aufrichtigem Herzen Glück wünscht zu ihrem künftigen Stande; wenn man sie aufmerksam macht, daß Glück und Segen nur von Gott kommt, daß sie somit ihr Gewissen reinigen und keine Sünde in den neuen Stand hinübernehmen sollen; wenn man eine Generalbeicht abnimmt, sie belehrt, tröstet und aufmuntert; wenn man ihnen recht klar vor Augen legt, was das heiße, ein Kind Gottes sein, und wie leicht sie im Ehestande diese Kindschaft Gottes bewahren und sich für Zeit und Ewigkeit glücklich machen können; wenn man, sage ich, dieses und ähnliches ihnen voll Liebe, Mitleid und Eifer sagt oder thut: dann weicht auch das härteste Herz auf, und wenn das Herz für Gott gewonnen ist, geht der Kopf unschwer nach und so kann man auf eine leichte Weise durchsetzen, daß sie sich entschließen, ihre wesentlichen Christen- und Standespflichten in Zukunft zu erfüllen,

die man ihnen auch im Einzelnen mit warmen Worten an's Herz legen muß.

S. 344. Die geduldige Ertragung der Krankheit würde ich nie als Buße auferlegen, weil sie leicht nicht erfüllt werden oder Veranlassung zu Scrupeln geben könnte.

S. 346. „Gibt der Pönitent, der eine Generalbeicht verlangt, keinen triftigen Grund seiner Beunruhigung an und ist er ein Scrupulant, so beruhige man ihn und gestatte die Anklage über die eine oder die andere Sünde.“ Für diese Anschauung sprechen manche Auktoren und noch mehr praktische Seelsorger. Der heil. Alphons will nur die Wiederholung der Generalbeicht nicht erlauben, weil dadurch erfahrungsgemäß die Unruhe nicht gehoben, sondern häufig nur vermehrt würde. Also Eine Generalbeicht will der hl. Lehrer auch den Scrupulanten erlaubt wissen. Und dies mit Recht; denn wenn auch der Pönitent eine übertriebene Unruhe zeigt, und keinen triftigen Grund seiner Unruhe angeben kann, so findet man doch oft im Verlaufe der Beicht, daß entweder ein objectiv oder wenigstens ein subjectiv triftiger Grund zur Unruhe vorhanden war. Denn oft hat es wirklich im frühern Leben am nothwendigen Vorsatze gefehlt; oft hat auch der Scrupulant irrige Ansichten über die zur Nachlassung der Sünden nothwendigen Stücke, so daß er, so lange diese bestehen, wirklich nicht ruhig sein und wenigstens auf die Dauer nicht beruhiget werden kann. Diese irrigen Ansichten können oft nur vom Beichtvater in der Generalbeicht erkannt und beseitiget werden. So z. B. halten viele ängstliche und nicht ängstliche Personen dafür, daß man, wenn man etwa eine schwere Sünde oder einen wesentlichen Umstand der Sünde nie gebeichtet hätte, unmöglich selig werden könne. Diese werden nie ruhig werden, wenn man ihnen nicht mit aller Entschiedenheit erklärt, es werden alle, auch die nicht oder nicht recht gebeichteten Sünden gewiß nachgelassen und man brauche sie nicht, auch auf dem Todbette nicht zu beichten, so lange man nicht mit Gewißheit ermitteln kann, daß man sie nie oder nie recht gebeichtet habe. Ebenso kann man erfahrungsgemäß manche irrige Begriffe über verschiedene Pflichten oder deren Größe nur in und durch die Generalbeicht berichtigen. Auch bewirkt die genaue Kenntniß der wirklichen oder vermeintlichen Verirrungen des Scrupulanten, daß einerseits der Beichtvater mit weit mehr Sicherheit und Entschie-

denheit den Pönitenten beruhigt und die für Aengstliche nothwendigen Lebensgrundsätze einschärft, und andererseits auch das Beichtkind mit weit mehr Vertrauen und Leichtigkeit sich ihm fügt. — Aus den angegebenen Gründen könnte man sogar einer ängstlichen Person, die schon eine Generalbeicht gemacht hat, die Wiederholung derselben erlauben, wenn sie bisher nicht beruhiget werden konnte; denn vielleicht hat der erste Beichtvater die Integrität nicht hinreichend besorgt oder die irrigen Ansichten nicht im Einzelnen hinreichend berichtiget. Da wäre es aber, um in keinem Falle die Unruhe zu vergrößern, jedenfalls angezeigt, dem Beichtenden blos die wesentlichen Fragen zu stellen, und nur, wo er die Einwilligung bestimmt bejaht, nach der Zahl zu forschen. Die Fragen müßten aber ganz klar und kurz sein, ebenso kurz die Antworten. Auf diese Weise würde der Nachtheil, der aus der Wiederholung der Generalbeicht entstehen könnte, vermieden, und könnten die oben angedeuteten Vortheile derselben erreicht werden. Dieses Verfahren hat häufig schon die Seelenruhe, die sonst nie errreicht werden konnte, wieder zurückgebracht. —

Bei der Anleitung zur Abnahme einer Generalbeicht S. 346 ff. hätte meines Erachtens auch ausdrücklich erwähnt werden sollen, daß man dem Pönitenten, der nach abgelegter Generalbeicht ein so geneigtes Ohr hat, allgemeine und specielle Lebensregeln und Ermahnungen geben solle, damit das zukünftige Leben gesichert werde und gesichert bleibe.

S. 354. Da der Zorn, wenn man dem Nächsten nicht zugleich ein großes Uebel zufügen will, nur eine läßliche Sünde ist, soll man deßhalb die Lossprechung nicht leicht verschieben, da man eine Sünde aus dem früheren Leben einschließen kann. Daß die Aufschiebung der Absolution für so lange stattfinden soll, daß der Pönitent während dieser Zeit die Sünde wenigstens einmal hätte begehen können, ist wohl nur dann richtig, wenn es sich um Erprobung des Vorsatzes handelt; insofern aber der Aufschub, wie der Verfasser selbst sagt, eines der besten Arzneimittel ist, kann er oft ohne Zweifel auf eine kürzere Zeit berechnet sein.

S. 372. Die wöchentliche Communion kann wohl nicht blos solchen angerathen werden, die fromm leben, sondern auch den Uebrigen, wenn auch nicht der Fall eintritt, daß sie dem Pönitenten wegen schwerer Versuchungen oder böser Gewohnheiten zur

Pflicht gemacht werden muß. Die hl. Communion ist eben nicht blos eine Belohnung der Frömmigkeit, sondern eines der vorzüglichsten Mittel, dieselbe zu fördern. Daher kann auch nicht behauptet werden, daß die öftere Communion im engern Sinne (mehrmals in der Woche) nur ausnahmsweise solchen Personen gestattet werden dürfe, die in der christlichen Vollkommenheit besondere Fortschritte machen, wenn nur die reine Absicht und das aufrichtige Streben vorhanden ist. Schön sagt der römische Katechismus (60): „Illa etiam figura erit addenda (a parochis), cum singulis diebus corporis vires manna reficere oportebat: itemque sanctorum Patrum auctoritates, quae frequentem hujus Sacramenti perceptionem magnopere commendant. Neque enim unius sancti Patris Augustini ea fuit sententia: „quotidie peccas, quotidie sume;“ sed si quis diligenter attenderit, eundem omnium Patrum, qui de hac re scripserunt, sensum fuisse, facile comperiet.“

S. 402 hätte ich in Betreff der Brautleute den Zusatz gewünscht, daß der Seelsorger, sobald ihm die Absicht einer Verehelichung mitgetheilt wird, die Brautleute mit Freundlichkeit, Liebe und Eifer zu einer möglichst bald abzulegenden Generalbeicht dringend ermahne und aufmuntere, indem man besonders darauf hinweist, daß die sakramentale Gnade um so größer sein und um so mehr Segen für die Dauer der Ehe bringen werde, je besser vorbereitet sie das Sakrament empfangen. Sind sie unschuldig, so muß man ihnen wenigstens im Allgemeinen so viel von der Ehepflicht sagen, daß sie nicht ex conscientia erronea formelle Todsünden begehen, wie es leider so oft schon geschehen ist. Auch dürfte es in diesem Falle, da sie vom objectum contractus matrimonialis gar keine Ahnung haben, nicht ganz unnütz sein, sie zu ermahnen, am Tage der Trauung die Meinung zu machen, das Sakrament der Ehe so zu empfangen, wie es von dem Herrn eingesetzt ist, und jene Pflichten auf sich zu nehmen, die der liebe Gott damit verbunden hat. Sind ihnen aber die ehelichen Verhältnisse schon bekannt, so sind oft eine Menge ungiltiger, wenn nicht unwürdiger Beichten vorangegangen (ob defectum serii et efficacis propositi vitandi occasionem peccati proximam), und somit ist eine Generalbeicht nothwendig. Auch sind die Brautleute nach der Generalbeicht am besten disponirt, die verschiedenen Rath-

schläge und Ermahnungen anzunehmen, die auf das christliche Familienleben Bezug haben, wie z. B. über eheliche Liebe, Erfüllung der religiösen Pflichten. Zugleich bietet die möglichst baldige Ablegung der Generalbeicht den Vortheil, daß geheime Ehehindernisse frühzeitig entdeckt werden.

S. 494. Daß der Seelsorger bei Deliberationen über Berufsangelegenheiten mehr negativ als positiv wirken und sich auf Rathschläge, Belehrungen, Ermahnung zum Gebete beschränken soll, ist ohne Zweifel richtig, insofern es sich um Fälle handelt, in denen der Beruf wirklich zweifelhaft ist und auch dem Priester nach Anhörung aller Gründe zweifelhaft bleibt. Aber es gibt doch sehr viele Fälle, in welchen der Priester über den einzuschlagenden Weg keinen Zweifel haben kann: soll er da Bedenken tragen, sich klar und unzweideutig zu äußern? Es kann z. B. geschehen, daß man den Ehestand nicht blos anrathen, sondern sogar zur Pflicht machen muß (propter incontinentiam), oder daß man die Ehe mit einer bestimmten Person, z. B. mit einem Trunkenbolde, Ungläubigen, Andersgläubigen entschieden mißrathen und so viel als möglich davon abhalten soll; es kann weiter geschehen, daß verschiedene Zeichen deutlich für den Beruf zum Ordensstande sprechen, dagegen aber nur die Stimme von Fleisch und Blut oder ungegründete Besorgnisse sich geltend machen, oder daß umgekehrt Schwermuth, Neigung zur Verschlossenheit gegenüber manchen Beichtvätern, und ähnliche Gründe die Wahl des Ordensstandes als bedenklich erscheinen lassen, Trunksucht oder andere gefährliche Leidenschaften der Wahl des priesterlichen Standes sich in den Weg stellen; — soll es da nicht am Platze sein, dafür oder dagegen sich auszusprechen?

Zum Schluß noch einige kürzere Bemerkungen:

S. 274 wäre zu den Worten: „Es muß gesorgt werden, daß das Wasser (bei der Taufe) die Haut vollkommen berühre," der Zusatz wenigstens erwünscht: „und daß es fließe."

S. 302. „Alle Macht und Gewalt zur Verwaltung des Bußsakramentes geht vom Bischof aus und ruht in der Hand des Diöcesanbischofes." Die Religiosi exemti erhalten doch für die Beichten der Ihrigen ihre Vollmachten unmittelbar vom Papste.

S. 362 sind die Worte: „die Stola soll bei Spendung des Bußsakramentes die Farbe des Tages haben," unrichtig; dies gilt doch nur für die Spendung des Altarssakramentes extra Missam.

S. 371: „Man darf den Kindern in Todesgefahr das Viaticum reichen, wenn sie eine Kenntniß von diesem Sakramente haben," oder, möchte ich hinzufügen, wenn diese ihnen beigebracht werden kann, so daß sie die heilige Speise von gewöhnlicher Speise unterscheiden können.

S. 373. Daß der Diacon die hl. Communion nur im äußersten Nothfalle, und daß man sie überhaupt nur aus sehr wichtigen Gründen in Missa de Requiem, vor oder nach derselben spenden dürfe, klingt wohl etwas zu strenge.

S. 375. Daß gerade in Coena Domini die Laien an den Altarstufen kommuniciren dürfen und daß nach S. C. R. die Partikeln nur zweimal im Monat erneuert werden müssen, dafür sollten die Belege genau angeführt werden, zumal da sich für Letzteres die S. C. R. im Anschluß an das Caerem. Epp. 1.6.2. früher für die wöchentliche Erneuerung entschieden hatte.

S. 380. Das Sakrament der Oelung mit Gefahr des Lebens zu spenden, ist der Seelsorger nur dann verpflichtet, wenn sonst kein anderes Sakrament gespendet werden kann.

S. 387 möchte ich die Ansicht: daß der Pfarrer Minister Matrimonii sei, nicht mehr als eine theologische Meinung hinstellen.

S. 537 heißt es: „Verweigert man dem Priester den Zutritt zu einem schwer Kranken, hat er das Bewußtsein, seine Schuldigkeit gethan zu haben, und er mache die Angehörigen des Kranken aufmerksam, daß alle Schuld und alle Verantwortlichkeit ihre Seele trifft." Dieß könnte wohl mißverstanden werden; er muß immer noch alle natürlichen und übernatürlichen Mittel unmittelbar oder mittelbar anwenden, daß er oder ein anderer Priester Eintritt bekomme, um die durch das Blut Christi erkaufte Seele zu retten.

Es ist selbstverständlich, daß diese Bemerkungen dem Eingangs ausgesprochenen Lobe keinen Eintrag thun und uns nicht hindern, das Werk allen Priestern und besonders auch als Leitfaden für die akademischen Vorlesungen aus vollster Ueberzeugung auf das Wärmste zu empfehlen.

Innsbruck. Jung S. J.

The Final Philosophy, or System of Perfectible Knowledge issuing from the Harmony of Science and Religion. By Charles Woodruff Shields, D. D., Professor in Princeton College, Member of the American Philosophical Society. New York: Scribner, Armstrong et Co. 1877. 8°. VIII. 609.

Das hier angezeigte Werk eines amerikanischen Schriftstellers dürfte bei aller Verschiedenheit des religiösen Standpunktes des Verfassers auch in katholischen Kreisen einer Beachtung würdig sein. Der Verfasser nämlich ist zwar Protestant, erkennt aber in der heil. Schrift immer noch das Buch göttlicher Offenbarung und sieht mit Schmerz dem erbitterten Kampf, welchen die moderne Wissenschaft nicht blos gegen die Religion führt, wie er sie in der Bibel niedergelegt findet, sondern überhaupt gegen alle und jede Religion. Bereits i. J. 1861 hatte er unter dem Titel Philosophia ultima eine kleine Abhandlung veröffentlicht und damit, wie er glaubt, das Mittel angegeben, welches zu einer Versöhnung zwischen Religion und Wissenschaft wenigstens den Weg bahnen könnte. Das vorliegende Werk kann als eine weitere Entwicklung der in jener Abhandlung angedeuteten Idee angesehen werden, und es ist nicht ohne Interesse, dem Verfasser in seinem Gedankengange zu folgen: das Buch liefert einen neuen Beweis, wie unnatürlich jedem denkenden Menschen das gegenwärtige Verhältniß der Wissenschaft zur Religion erscheinen muß, wie vergeblich aber auch andererseits jegliches Bemühen ist, nach protestantischen Principien die Streitenden zu versöhnen.

Man hat zwar gesagt, und hört es noch immer, daß Religion und Wissenschaft nichts miteinander zu thun haben: erstere ist nur Sache des Glaubens, letztere nur Sache der Erkenntniß; erstere ein Werk göttlicher Offenbarung, letztere ein Werk menschlicher Vernunft; erstere hat es nur mit dem Ewigen, letztere mit dem Zeitlichen zu thun, kurz, beider Interessen sind absolut von einander verschieden, und dieselben mit einander verbinden wollen, könnte nur zum Nachtheil beider ausfallen. Diesem Einwurf begegnet Dr. Shields ganz richtig mit der Bemerkung, daß derselbe vollkommen gilt, wenn man wahre Wissenschaft mit einer falschen Religion, oder eine wahre Religion mit einer falschen Wissenschaft versöhnen wollte; die Folge davon könnte nur die Entwürdigung beider sein. Allein darum handle es sich nicht, sondern die Frage

sei, ob wahre Wissenschaft und wahre Religion logisch nicht in einer Weise verbunden werden können, daß sie wie die zwei complementären Hälften der Einen Wahrheit erscheinen. Die Möglichkeit einer solchen Verbindung und somit einer Versöhnung zwischen Religion und Wissenschaft ergibt sich, sagt Dr. Shields, schon aus der einzigen Erwägung, daß es sich bei beiden um Thatsachen und zwar vielfach um dieselben Thatsachen handelt, nur besehen von der einen Seite im Lichte der Vernunft, und von der andern im Lichte der Offenbarung, wie wenn der wissenschaftliche Beobachter des gestirnten Himmels einen unermeßlichen Raum und Bewegungen nach bestimmten mechanischen Gesetzen entdeckt, während der religiöse Beobachter desselben gestirnten Himmels an die Unermeßlichkeit, Allmacht und Weisheit des einen wahren Gottes denkt: Wahrheit in dem Einen, Wahrheit in dem Andern, und beide einen sich zu dem Ausspruch der Schrift: „Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes."

So stehen (wahre) Religion und (wahre) Wissenschaft in einer logischen Beziehung zu einander, und schon ihre Definition schließt jeden Widerspruch zwischen ihnen aus. Ebenso richtig ist die Bemerkung über den geschichtlichen Zusammenhang von Religion und Wissenschaft im Leben und der geistigen Entwicklung des einzelnen Menschen, wie ganzer Völker, wenn wir auch in Galilei nicht einen Repräsentanten der Wissenschaft gegenüber dem Aberglauben, noch in Luther den Vertreter der Religion zu erkennen vermögen, der die Leuchte der Wissenschaft angezündet: Galilei's Entdeckung berührt kein katholisches Dogma, und was Luther als einen Förderer der Wissenschaft betrifft, so genügt es, an das bekannte Wort des Erasmus zu erinnern: Ubicumque regnat Lutheranismus, ibi litterarum est interitus.

Was ferner die practische Seite einer innigen Verbindung von Religion und Wissenschaft angeht, so ist es wieder ganz richtig, daß die eigene Erfahrung lehre, man könne nicht für wahr halten auf dem Gebiete der Wissenschaft, was falsch ist auf dem Gebiete der Religion, und umgekehrt; ebenso, daß es in der Geschichte Frankreichs mit Blut geschrieben stehe, wohin die Pflege der Wissenschaft mit gänzlicher Außerachtlassung der Religion zuletzt führen müsse; nur vom Vorurtheil dictirte Phrase aber ist es, daß die Tyrannei und der Aberglaube und die Barbarei, welche

während des finsteren Mittelalters in Europa herrschten, den Beweis liefern sollten, was wieder aus der Menschheit werden müßte, wollte man nur die Religion pflegen mit absoluter Hintansetzung der Wissenschaft. Sagt doch Dr. Shields selbst (p. 18), daß die Religion, um ihre Aufgabe sowohl bezüglich des einzelnen Menschen, als auch der Gesellschaft im Großen zu lösen, von der Wissenschaft nicht abhänge, obgleich sie in letzterer zu ihrer Verbreitung und Vertheidigung ein nützliches Werkzeug, wenn nicht eine unentbehrliche Hilfe erkennen muß. Was aber die Barbarei des finsteren Mittelalters betrifft, welche namentlich amerikanischen Protestanten noch immer so geläufig ist, wenn es sich um einen Vorwurf gegen die katholische Kirche handelt, so hat schon vor Jahren ein anderer amerikanischer und gleichfalls protestantischer Schriftsteller den Hochmuth seiner gelehrten Landsleute mit trefflicher Ironie gegeißelt[1]).

Dagegen wird man dem Verfasser der Philosophia ultima wieder vollkommen Recht geben, daß Religion und Wissenschaft auf

---

[1]) Phil. Schaff, the Principle of Protestantism. Chamberbury, Pa. 1845. p. 138. „O du Licht des 19. Jahrhunderts! ruft er aus, wie bist du doch so spät erst aufgegangen, und hast dich in feiger Furcht vor jenen sterblichen Menschen, den Päpsten, ein Jahrtausend hinter den Wolken verborgen! Kommt jetzt, ihr armen, unglücklichen Kinder der Finsterniß, ihr Leo und Gregorius, ihr Kaiser aus dem sächsischen und hohenstaufischen Hause, ihr Anselm und Thomas von Aquin, ihr Bonaventura und Bernhard von Clairvaux, ihr Dante Alighieri und Petrarcha, ihr Erwin von Steinbach und Bramante, ihr Leonardo da Vinci und Raphael, ihr Franz von Assisi und Thomas von Kempis, kommt heraus aus euren Gräbern, und laßt euch bescheinen von dem Lichte, das jetzt an allen Orten leuchtet; lernt von unsern Synoden, Consistorien und Advocaten, wie man Kirche und Staat regieren soll; studirt Philosophie zu Andover und New-Haven; dichtet, baut Kirchen und malt bei all der Aufmunterung, welche in dem practischen, geldliebenden Amerika den Künsten zu Theil wird, und nehmt Unterricht in der Frömmigkeit auf den Campmeetings der Albrechts Brüder und anderer derartiger Secten. Aber sie haben kein Verlangen, in diese Welt zurückzukehren, die mächtigen Todten. Mit einem mitleidigen Lächeln weisen sie unser Zwergengeschlecht hin auf ihre eigenen unsterblichen Riesenwerke mit dem Bedeuten: Seid demüthig und lernt, daß ihr allen Grund habt, es zu sein."

ihren Wegen sich nicht etwa blos gelegentlich, sondern fort und fort begegnen, ja daß ihre Wege geradezu parallel laufen; und in der That wird man keine, wie immer geartete, wissenschaftliche Frage gründlich und allseitig behandeln können, ohne dem Theologen zu begegnen. Der Astronom und Geolog, der Anthropolog und Psycholog, der Staatsmann und der Socialpolitiker können, wenn sie nicht den traurigsten Irrthümern und Mißergriffen ausgesetzt sein wollen, der Theologie nicht entbehren: die Verwirrung der Gegenwart auf allen Gebieten ist der beste Beweis hiefür.

Wenn aber nun die Beziehungen der Wissenschaft zur Religion einerseits so innig sind, so wird man andererseits gestehen müssen, daß ihr gegenwärtiges Verhältniß zu einander nicht das normale ist, wenn man nicht etwa, wie Dr. Shields sagt, in monströser Weise annehmen will, daß die eine ausschließlich wahr, die andere durch und durch falsch sei. Wenn man aber fragt, woher dieses gegenwärtige abnorme Verhältniß zwischen Wissenschaft und Religion, so antwortet Dr. Shields, — und wir dürfen nie vergessen, daß er Protestant ist, — „nicht, weil zwischen den natürlichen Thatsachen und den geoffenbarten Wahrheiten irgend ein wirklicher Widerspruch bestünde, selbst nicht, weil unsere Mittel, zur Erkenntniß zu gelangen, wesentlich mangelhaft sind, sondern einfach, weil wir aus den natürlichen Thatsachen falsche Schlüsse ziehen, oder die hl. Schrift falsch erklären, weil wir entweder von der Vernunft, oder von der Offenbarung einen unrechtmäßigen Gebrauch machen" (p. 16).

Und doch, fährt er fort, „ist es von solcher Wichtigkeit, daß Religion und Wissenschaft mit einander im Einklang stehen," — wichtig für die Religion, welche zwar, wie bemerkt, zur Erfüllung ihrer Aufgabe nicht absolut der Wissenschaft bedarf, aber dennoch nicht gleichgiltig dagegen sein kann, ob sie dieselbe zur Freundin oder Feindin hat, — wichtig für die Wissenschaft, „welche bisher nur allzu sehr gering geschätzt, oder vergessen hat, was sie der Religion verdankt." Man mag der Wissenschaft alle nöthige Freiheit der Forschung einräumen, und ihr gern ihre eigene, nur keine irreligiöse Sprache gestatten, „es wird immer wahr bleiben, daß zur Pflege und Vervollständigung der Wissenschaft die Anschauungen und Ideen, die Wahrheiten und Lehren der Religion nicht nur schätzbar, sondern von wesentlichem Belange sind .... Die Reli-

gion ist geradezu die Leuchte der Vernunft und der einzige Schlüssel, welcher das Räthsel der Welt zu lösen im Stande ist." (p. 19). Wichtig endlich ist der Einklang zwischen Religion und Wissenschaft für die Philosophie, die Freundin beider, denn nur in diesem und durch diesen Einklang mögen wir endlich zur Einen Philosophia ultima gelangen.

Nach solcher Einleitung geht Dr. Shields über zum ersten Theile seines Werkes, der von den „philosophischen Parteien in ihrer Stellung zu den Beziehungen zwischen Wissenschaft und Religion" handelt. Im 1. Capitel gibt der Verfasser einen geschichtlichen Ueberblick des Kampfes zwischen beiden von den frühesten Zeiten bis herab auf die Gegenwart. Dieser Kampf, sagt er, beginnt schon zur Zeit, als die Wissenschaft noch in ihrer Kindheit stand, und die geoffenbarte Religion noch auf die Grenzen von Judäa beschränkt war. Er setzte sich dann fort, als das Christenthum in die Welt eintrat, indem eine heidnische Philosophie sich der neuen Lehre entgegenstellte; beide stritten sich durch mehrere Jahrhunderte um den Primat, bis endlich während des Mittelalters die Theologie das Uebergewicht erhielt und über Wissenschaft und Kunst unbedingte Herrschaft übte, obwohl die Philosophie es da und dort versuchte, sich dieser Herrschaft zu entziehen. Erst mit der Reformation gelang es der Vernunft, sich aus den Banden der Autorität zu befreien; damit begann aber jene Opposition der Wissenschaft gegen die Religion, welche sich gegenwärtig bis zu einem scheinbar unheilbaren Bruche ausgestaltet hat: der Staat hat sich getrennt von der Kirche, die Kunst steht nicht länger mehr im Dienste der Religion, die Wissenschaft will unbedingt herrschen selbst auf dem Gebiete des Glaubens, und die ganze moderne Cultur tritt dem Christenthum überall mehr oder minder feindlich gegenüber. Es würde uns zu weit führen, in diesem, sowie auch in den nachfolgenden Capiteln Einzelnes zu berichtigen; es wäre dessen nicht wenig; im Allgemeinen mag die Darstellung als eine dem Thatsächlichen entsprechende gelten, besonders wenn man den Vorurtheilen eines Protestanten Rechnung trägt.

In den weiteren vier Capiteln des ersten Theiles entwirft dann der Verfasser ein sehr detaillirtes Bild von dem gegenwärtigen Kampf der Wissenschaft gegen die Religion der ganzen Linie entlang, und unterscheidet vier Parteien, welche einer Versöhnung

der beiden feindlichen Lager hindernd im Wege stehen; jede dieser Parteien zerfällt wieder in zwei Flügel, je nachdem sie ihre Opposition vom religiösen oder wissenschaftlichen Standpunkt aus führen. Da sind die Extremen, welche nichts wissen wollen von einer Versöhnung, sondern nur von unbedingter Unterwerfung der Wissenschaft unter die Religion oder umgekehrt. Nach ihnen kommen die Indifferentisten, deren Grundsatz ist: leben und leben lassen; die Religion solle nicht um die Wissenschaft, und diese nicht um die Religion sich kümmern, sondern jede sich auf die Besorgung des eigenen Haushaltes beschränken. Die dritte Partei bilden die Heißsporne oder die Eklektiker, welche eine Versöhnung zwischen beiden Streitenden um jeden Preis, selbst um den Preis der gesunden Logik herbeiführen möchten. Endlich folgen die Verzweifelnden oder Skeptiker, welche Religion und Wissenschaft als contradictorische Gegensätze betrachten, zwischen denen eine Versöhnung unmöglich sei. Mit großer Belesenheit folgt der Verfasser jeder dieser Parteien durch die verschiedenen Gebiete der Wissenschaft und weist nach, wie es mit keiner derselben zu einem Frieden zwischen Glaube und Vernunft kommen könne.

Nur die Philosophie soll es sein, welche die im Interesse der Wahrheit so sehr erwünschte Harmonie von Religion und Wissenschaft herzustellen vermag: dies sucht Dr. Shields im 2. Theil seines Werkes darzuthun. Diese Philosophie aber kann weder die s. g. positive Philosophie Le Comte's sein, welche es nur mit den Gesetzen des in die Sinne Fallenden zu thun hat, jede Offenbarung und übernatürliche Religion ignorirt, und dem Vorwurf des Atheismus sich nicht entziehen kann. Ebensowenig ist eine Versöhnung zwischen Vernunft und Offenbarung von der Philosophie des Absoluten zu erwarten, die Alles weiß und deßhalb auch eine Offenbarung entbehren zu können glaubt. Nur von einer Verbindung beider philosophischen Systeme kann das Heil für die Zukunft gehofft werden; denn das eine System ist das Correctiv des andern: die Philosophie des Absoluten, richtig verstanden, ist das einzige Heilmittel gegen den Materialismus, Skepticismus und Atheismus des extremen Posivisten, sowie ein vernünftiger Positivismus das einzige Heilmittel gegen den Idealismus, Mysticismus und Pantheismus der Philosophie des Absoluten bildet (p. 549). Jede dieser beiden Philosophien allein für sich ist falsch und verderblich;

doch sind sie wahr in dem, was sie bejahen, und falsch nur in dem, was sie verneinen, und führen zum Irrthum nur, wenn sie gegen, oder getrennt von einander verfolgt werden. Aus der Vereinigung beider Systeme aber entsteht jene vollkommene Philosophie, welche ihren Ausdruck nicht mehr in dem Crede ut intelligas, noch in dem Intellige ut credas findet, sondern in dem: Fides quaerens intellectum hat.

Diese Philosophie nun bezeichnet Dr. Shields als Philosophia ultima. Zur Construirung derselben aber ist es vor Allem nothwendig, die einzelnen Wissenschaften von allen Vorurtheilen zu reinigen, dann einen Ueberblick aller Wissenschaften zu gewinnen und eine Theorie der Wissenschaften aufzustellen; damit wäre das Werk vollendet und hätte nur noch eine practische Verwendung zu finden in der Herstellung einer Logik der empirischen, der metaphysischen Wissenschaften und zuletzt der Wissenschaft der Wissenschaften, welch' letztere Logik die Regeln für die Beziehungen zwischen Vernunft und Offenbarung als complementäre Factoren der Erkenntniß sowohl auf dem empirischen als auf dem metaphysischen Gebiete enthalten sollte. Uebrigens bemerkt Dr. Shields selbst, daß diese Philosophia ultima, von der allein eine Versöhnung der Wissenschaft mit der Religion zu erwarten ist, nicht das Werk eines einzelnen Mannes, oder auch einer einzelnen Schule, sondern nur der Zeit sein könne, immerhin aber wäre das die Philosophie, welche die Erde dem Menschen, und den Menschen Gott unterwerfen würde.

Ohne der guten Absicht des Verfassers des hiemit in Kürze analysirten Werkes nahe treten zu wollen, dürfte man denn doch bezweifeln, ob der von ihm vorgeschlagene und vorgezeichnete Weg zu einer Versöhnung zwischen Vernunft und Offenbarung, zwischen Wissenschaft und Religion führen möchte. Der Verfasser spricht von einer Offenbarung, von einer geoffenbarten Religion. Es ist aber längst zugestanden, daß der Supernaturalismus eine unfehlbare Autorität verlangt, welche den Sinn der geoffenbarten Wahrheiten festzustellen, dieselben rein und unverfälscht den nachfolgenden Geschlechtern zu überliefern hat. Die Frage ist also nur: Will die Vernunft diese Autorität anerkennen, oder nicht? In dem einen Fall wird es zu keinem principiellen Gegensatz zwischen wahrer Religion und wahrer Wissenschaft kommen; im andern

Falle wird keine Philosophie, immer nur ein Product der dem Irrthum unterworfenen Vernunft, im Stande sein, Religion und Wissenschaft zu versöhnen: es fehlt ihr eben an der nöthigen, über beiden stehenden Autorität.

Innsbruck. Kobler S. J.

The Book of Tobit, a chaldee text from a unique manuscript in the Bodlejan Library, with other rabbinical texts, english translations and the Itala, edited by Ad. Neubauer, M. A., Sublibrarian of the Bodlejan Library. Oxford, Clarendon Press, 1878. XCII, 43 SS.

Ueber die nun vorliegende Ausgabe des chaldäischen Tobiastextes können wir uns kürzer fassen, als es die Wichtigkeit des Gegenstandes an sich erfordern würde, da wir durch die Güte des Entdeckers bereits früher in dieser Zeitschrift[1]) über den neuen Fund berichten durften, und unsere damals geäußerten Vermuthungen durch die Veröffentlichung der Handschrift fast durchgängig bestätigt worden sind. Herr Adolf Neubauer bietet hier dem gelehrten Publikum, abgesehen von der Einleitung, dem Texte der Itala und einigen später zu besprechenden Abschnitten aus der Midrasch-Literatur, zunächst einen genauen Abdruck des Tobiastextes nach der chaldäischen Handschrift nebst einer englischen Ueberseßung. Da aber dieser chaldäische Text in seiner uns erhaltenen Form viele Abkürzungen erlitten hat, welche durch die aus ihm geflossene hebräische Ueberseßung ergänzt werden können, so wurde auch letztere, und zwar zum erstenmale nach kritischen Grundsätzen, mitherausgegeben. Die in der Londoner Polyglotte wiederholten Ausgaben des Sebastian Münster waren nämlich nur Abdrücke aus der im Jahre 1516 zu Konstantinopel erschienenen editio princeps, während Neubauer außer diesem alten Drucke noch zwei Handschriften und eine persische Ueberseßung benützt hat. Auch diesem Texte ist eine englische Ueberseßung beigegeben.

Aus dem jetzt zugänglich gemachten Material ergibt sich zunächst mit vollster Evidenz die grundlegende Thatsache, daß der chaldäische Text keine Ueberseßung aus dem Griechischen sein kann. Schon eine oberflächliche Kenntniß des aramäischen Sprachgeistes genügt, um das so competente Urtheil Neubauer's bestätigt zu

[1]) Jahrg. II, S. 216—222. Vgl. auch S. 378—385.

finden: „Das reinsemitische Idiom des chaldäischen Textes läßt auch nicht für einen Augenblick die Möglichkeit zu, daß er aus einer nichtsemitischen Vorlage übersetzt sei" (S. XI).

Diese Thatsache vernichtet definitiv die beiden falschen Principien, von denen Fritzsche's Kritik noch in seiner Ausgabe der deuterokanonischen Bücher aus dem Jahre 1871 ausging[1]), daß nämlich die kürzeste griechische Recension der Urtext und die beiden anderen griechischen Texte nur müßige, willkürliche Erweiterungen dieses kürzesten seien. Was den Urtext betrifft, so kann derselbe, da der chaldäische nicht aus dem Griechischen übersetzt ist, nur chaldäisch oder hebräisch sein. Für ein hebräisches Original spricht aber das Vorkommen mehrerer Uebersetzungsfehler, welche sich nur aus dem Hebräischen erklären lassen. So übersetzt der Chaldäer das Wort mit „Geldbeutel", welches alle griechischen Texte durch „Handschein" ausdrücken, indem er nach der sehr wahrscheinlichen Vermuthung von Dr. Perles (bei Neubauer, S. XV) das mit den Buchstaben Cheth, Resch, Teth geschriebene hebräische Wort nicht für chäret, sondern für chârît hielt. Wir möchten, neben den schon früher von uns vermutheten Uebersetzungsfehlern (Ztschr. II, S. 220), noch insbesondere auf K. 6, V. 2 hinweisen. Hier hat nämlich der sinaitische Text: „er (der Fisch) wollte den Fuß des Jünglings verschlingen," während sich im kürzesten griechischen Text nur findet: „er wollte den Jüngling verschlingen," und in der an dieser Stelle durch Bianchini's Italacodex vertretenen dritten griechischen Recension: ut puerum devoraret. Beim Chaldäer steht dagegen der absurde Satz: „und er fraß das Brod des Jünglings." Diese Erscheinungen erklären sich vortrefflich, wenn wir annehmen, daß das hebräische Original ursprünglich die im Codex Sinaiticus reflektirte Lesart hatte: vajjôb lilham rägel hannaʿar. Das Wort rägel (Fuß) fiel später aus und fehlt daher in den beiden kürzeren griechischen Recensionen, sowie beim Chaldäer; letzterer las außerdem noch vajjôkhel lächem statt vajjôb

[1]) Libri apocryphi Veteris Testamenti graece, S. XVI. Die Existenz dieser Ausgabe hatte ich übersehen, als ich in dieser Zeitschrift (II, S. 384) meine Verwunderung darüber äußerte, daß Dr. Gutberlet eine Emendation des Codex Sinaiticus zu Tob. 9, 6 durch Fritzsche erwähne. Ich bitte demgemäß, den letzten großgedruckten Satz auf S. 384 als nicht vorhanden zu betrachten.

lilham, indem er die sehr ähnlichen Buchstaben Beth mit Kaph und He mit Cheth verwechselte, auch die Worte falsch abtrennte.

Ebenso unmöglich, wie die Annahme eines griechischen Originals des Buches Tobias, erscheint nunmehr auch die andere Hypothese Fritzsche's, daß die beiden längeren griechischen Textgestaltungen durch willkürliche Erweiterung der kürzesten entstanden seien. Denn da der chaldäische Text keine Uebersetzung aus dem Griechischen ist und dennoch durchgängig die größte Aehnlichkeit mit dem sinaitischen Text, häufig auch mit Graec. C zeigt, so müssen die Abweichungen jener beiden längeren Recensionen von dem gewöhnlichen griechischen Text ihren objektiven Grund in der semitischen Urgestalt des Buches haben. Das hebräische Original wird sich mit ziemlicher Sicherheit wiederherstellen lassen, indem man zunächst die beiden wörtlichsten Uebersetzungen, die aus dem Hebraeus Munsteri ergänzte chaldäische und die griechische nach dem Codex Sinaiticus und der Itala, in zweiter Linie auch Graec. C mit seinen lateinischen und syrischen Ausflüssen und den kürzesten griechischen Text vergleicht, wobei alles, was sich zugleich im Chaldäischen und in irgendeiner der drei griechischen Recensionen vorfindet, die Präsumption der Ursprünglichkeit für sich hat.

Die textkritischen Fragen in Betreff des Buches Tobias werden von Herrn. Neubauer in der Einleitung kurz, aber gründlich und mit besonnenem Urtheil behandelt. Um so mehr befremdet es, daß er der Grätz'schen Hypothese zustimmt (S. XVI), wonach dieses Buch während der Regierung Hadrian's verfaßt sein soll, als nach Besiegung des Barkochba die jüdischen Leichen eine Zeitlang unbegraben um die Festung Bether herum liegen bleiben mußten. Diese Vermuthung beruht nur darauf, daß zufällig auch im Buche Tobias das Verbot eines heidnischen Herrschers, getödtete Israeliten zu beerdigen, erwähnt wird[1]), und scheitert schon daran, daß der Brief des hl. Polykarp an die Philipper, in welchem das Buch Tobias citirt wird, wegen Kap. 9 und 13 bald nach dem Martyrium des hl. Ignatius, also lange vor dem Aufstande Barkochba's, geschrieben sein muß.

---

[1]) Uebrigens ist es noch sehr fraglich, ob jenes angebliche Begräbnißverbot Hadrian's historisch feststeht.

Das Fehlen der Geschichte des Tobias in den Handschriften und Ausgaben des Midrasch Bereschith Rabba erklärt Herr Neubauer sehr überzeugend daraus, daß es noch eine andere ungedruckte Erklärung der Genesis gleichen Namens gab. Raimundus Martini citirt nämlich in seinem großartigen Werke Pugio Fidei adversus Mauros et Judaeos (außer dem Midrasch des Rabbi Mose Haddarschan, auf welchen wir hier der Uebersichtlichkeit wegen nicht weiter eingehen) zwei Midrasche zur Genesis, deren einen er als die größere Bereschith Rabba von der kleineren (unserem gedruckten Midrasch Bereschith Rabba) unterscheidet. Aus jener führt er unter Anderem eine Stelle über den Bel und den Drachen zu Babel an, welche auch in dem Oxforder Manuscript als ein Excerpt aus dem Genesismidrasch Rabba de Rabba mitgetheilt wird. Ganz dasselbe Werk wird aber auch in diesem Manuscript als Quelle für die Geschichte des Tobias genannt. Es ist also sicher, daß der Midrasch, durch welchen uns der chaldäische Text des Buches Tobias in abgekürzter Form erhalten ist, mit der größeren Bereschith Rabba des Raimund Martini identificirt werden muß.

Diese Untersuchung veranlaßte den Herausgeber, um seine Berufung auf Raimund Martini zu rechtfertigen, zu einem Exkurs über die von zwei protestantischen Geistlichen, Jennings und Lowe, in einem Psalmenkommentar angegriffene Zuverlässigkeit und literarische Ehrlichkeit des seeleneifrigen Dominikaners. Er weist jenen beiden Herren mit gelinder Ironie nach, daß ihre Kenntnisse auf dem Gebiete der rabbinischen Literatur viel zu gering seien, als daß sie sich zur Erörterung eines solchen Themas hätten hervordrängen sollen, und begründet seine These, daß weder dem Raimund Martini noch auch dem jüdischen Konvertiten Hieronymus de Sancta Fide irgend eine Fälschung rabbinischer Schriften zu Gunsten des christlichen Dogmas nachgewiesen werden kann, während manche der von ihnen angeführten und bisher noch nicht verificirten Citate sich theils in Handschriften vorfinden, theils nur durch ungenaue Angabe des Fundortes den irrigen Schein der Fälschung an sich tragen. Dr. Neubauer bezweifelt daher nicht, daß auch die sonst ganz unbezeugten Citate (z. B. die berühmte Stelle über das eucharistische Opfer, welche Raimund und Hieronymus aus Bereschith Rabba zu Genesis 14, 18 entnehmen)

dem rabbinischen Schriftthum angehören und uns nur durch Zufall nicht mehr anderswo erhalten sind. Diese Ehrenrettung der mittelalterlichen Polemik gegen das Judenthum, welche dem Wahrheitssinn des Herausgebers ebensoviel Ehre macht, als seiner Gelehrsamkeit, sei hiermit besonderer Beachtung empfohlen.

Noch sind drei kürzere, dieser Ausgabe beigefügte Excerpte zu erwähnen. Zuerst eine theilweise an die Geschichte des Tobias anklingende Legende, welche aus dem Buche des Rabbi Mose Haddarschan in den Midrasch Tanchuma zu Deuteron. 32 übergegangen ist. Das zweite, bisher ungedruckte Excerpt steht in der Oxforder Handschrift, welche auch das Buch Tobias enthält, und ist aus derselben Quelle, nämlich dem größeren Midrasch Bereschith Rabba, entnommen. Es berichtet zu Genes. 37 über die Geschichte des Bel und des Drachen zu Babylon, deren historische Wahrheit es anerkennt, und theilt bei dieser Gelegenheit das deuterokanonische 14. Kapitel des Propheten Daniel mit, jedoch nur mittelst Transscription der syrischen Uebersetzung in hebräische Buchstaben. Das dritte, aus der kleineren (gedruckten) Bereschith Rabba zu Genes. 28, 12 entnommene Excerpt bezieht sich auf dieselbe deuterokanonische Geschichte, welche darin als Erfüllung der Weissagung Jerem. 51, 44 dargestellt wird. Das Fehlen dieser Stelle in mehreren Handschriften des Midrasch Bereschith Rabba betrachtet Dr. Neubauer als ein anschauliches Beispiel, wie der christlichen Lehre günstige und von den mittelalterlichen Apologeten citirte Stellen später aus der jüdischen Literatur verschwinden konnten.

Dieser kurze Ueberblick genügt wohl, um zu zeigen, welche werthvollen Bereicherungen der Wissenschaft dieses anspruchslose Büchlein enthält. Auf seinen wichtigsten Nutzen, nämlich auf die durch das hier zusammengestellte Material gebotene Möglichkeit, den Urtext des Buches Tobias wiederherzustellen, konnten wir nur ganz flüchtig hindeuten, um nicht die Grenzen einer Anzeige allzusehr zu überschreiten, gedenken aber diesem Gegenstand demnächst eine eigene Abhandlung zu widmen. Schließlich sei bemerkt, daß sich der chaldäische Tobiastext mit seinem wahrhaft klassischen, dem biblischen Aramaismus noch ganz nahe stehenden Idiom und seinem einfachen Satzgefüge wie kaum ein anderes Buch zu akademischen Uebersetzungsübungen eignet.

Innsbruck. Bickell.



Die religiösen Alterthümer der Bibel. Leitfaden für akademische Vorlesungen und zum Selbstunterricht. Bearbeitet von Dr. Bernh. Schäfer, außerord. Professor der Exegese an der K. Akademie zu Münster. Mit einer Figurentafel. Münster, Theissing, 1878. X, 208 SS.

Neben den ausführlichen und in alle kritischen Discussionen eingehenden Werken über biblische Archäologie von Paul Scholz und Haneberg fehlte es bisher an einem mit gleicher Sachkenntniß nnd kirchlicher Gesinnung bearbeiteten Grundriß, welcher sich auf einfache Mittheilung der gesicherten Resultate beschränkte und als Leitfaden für Kollegien über dieses Fach bequem wäre. Einen solchen liefert nun Herr Prof. Schäfer in dem hier angezeigten, von der Kritik mit einstimmigem, verdienten Beifall aufgenommenen Buche. Obgleich der literarische Apparat auf ein Minimum beschränkt ist, und abweichende Ansichten selten aufgeführt werden, so merkt man doch, wie sich die Entscheidung des Verfassers überall auf eigene gründliche Kenntniß des Fragestandes stützt. Formell gereicht dem Buche die seiner Bestimmung entsprechende Klarheit und Anschaulichkeit der Darstellung, sowie die Uebersichtlichkeit der Anordnung zur Empfehlung, welche, ausgehend von den Hauptheilen: heilige Stätten (Tempel), Personen (Leviten, Priester), Handlungen (Opfer, Reinigungen u. s. w.) und Zeiten (Feste), sich bis in die numerirten Unterabtheilungen der Paragraphen, die gesperrt gedruckten Stichworte und die zweckmäßige Wahl neuer Alinea hinein geltend macht.

Ganz besondere Anerkennung verdient es, daß der Herr Verfasser die heiligen Alterthümer des israelitischen Volkes durchgängig im Lichte des neuen Bundes betrachtet und es sich daher zur Hauptaufgabe macht, deren symbolische Deutung und typisches Verhältniß zu der durch sie vorgebildeten vollkommenen Heilsanstalt nachzuweisen. Diese sein ganzes Buch organisch durchdringende und gestaltende Grundanschauung bringt Leben und tiefe Bedeutung in eine Disciplin, welche bei anderer Behandlung leicht in eine unfruchtbare Zusammenstellung rein äußerlicher Notizen ausarten kann. Indem er zeigt, wie die alttestamentlichen Kultbestimmungen nicht nur das persönliche Erlösungswerk des Heilands, sondern auch dessen Fortsetzung und Applikation in den Ordnun-

gen und Sakramenten[1]) der von ihm gestifteten und geleiteten Kirche typisch darstellen, widerlegt er die protestantische Auffassung, welcher die christliche Kirche ein rein menschliches, allen Wechselfällen irdischer Entwicklung schutzlos preisgegebenes Institut ist, also geringer als die alttestamentliche Theokratie, und ihre von Christus eingesetzten Sakramente bloße Ceremonien, also weniger als die typischen Opfer und Reinigungen Israels, diese Schatten der zukünftigen Güter.

Es versteht sich von selbst, daß eine gedrängte Zusammenfassung so weitschichtiger Stoffmassen von einzelnen kleinen Versehen oder Lücken kaum ganz frei bleiben kann. Mit Uebergehung dessen, was schon in den Recensionen Neteler's (Lit. Handweiser n. 4), Rohling's (Lit. Rundschau, n. 7) und P. Knabenbauer's (Stimmen aus Maria Laach, Heft 5), sowie im Maiheft des „Katholik" berichtigt ist, erlauben wir uns hier einige derartige Bedenken oder Ergänzungen vorzubringen.

Zu S. 41 hätte die Wiederauffindung einer der von Josephus beschriebenen griechischen Warnungstafeln erwähnt werden können, welche den

---

[1]) Da der Verfasser so sorgfältig die alttestamentlichen Typen des eucharistischen Opfers berücksichtigt, so können wir uns sein Schweigen über die in dieser Hinsicht grundlegende Stelle Hebr. 13, 9—13 nur daraus erklären, daß er dieselbe ausschließlich auf das Kreuzesopfer bezieht; eine Auffassung, welche durch den Zusammenhang ausgeschlossen wird. Der Apostel wendet nämlich folgendes Argument ad hominem gegen die Judaisten an: ihre Lehre von der fortdauernden Giltigkeit des mosaischen Gesetzes müsse sie consequenterweise von der Theilnahme an dem eucharistischen Opfermahle zurückhalten, da nach dem Gesetze von dem Fleische der Sündopfer für das ganze Volk, deren Blut in das Heiligthum gebracht wurde, nichts gegessen werden durfte, Jesus aber sich als ein solches Sündopfer dargebracht habe; ein Argument, welches ganz kraftlos wird, wenn man das „Essen vom Altar" (V. 10) von einer bloß geistigen Aneignung der Früchte des Erlösungstodes versteht. Indirekt liegt in dieser Stelle zugleich die positive Aussage, daß das mit dem Kreuzesopfer identische eucharistische nicht nur die Erfüllung der Sündopfer, sondern auch aller anderen gesetzlichen Opferarten sei, sowie daß es zugleich mit der Sündentilgung auch die im Opfermahle verwirklichte vollkommene Gemeinschaft mit Gott nicht nur andeute, sondern auch mittheile, während die alttestamentlichen Opfer zu einer solchen Kommunion theils gar nicht befähigten, theils nur an und für sich nutzlose Speisen darboten (V. 9).

Nichtjuden das Ueberschreiten des Heidenvorhofes untersagten; ebenso zu S. 62 die Nachweisungen des Abbé Ancessi über den ägyptischen Ursprung der hohenpriesterlichen Gewänder, wodurch auch ein neuer Beweis für die Echtheit des Pentateuchs geliefert ist. — Nicht der Vordersatz (S. 141), sondern der Nachsatz kann im Hebräischen beim Schwure wegfallen. — Von den vier angeblichen zoologischen Ungenauigkeiten in den Speisegesetzen (S. 126) beruhen zwei nur auf Ungenauigkeit der Kritiker selbst, da das Kameel wirklich keine ganz durchgespaltenen Klauen hat und der Aal in der Bibel mit keinem Worte erwähnt wird. Die Fledermaus steht einfach deshalb unter den Vögeln, weil die Hebräer alle fliegenden Thiere zu dieser Klasse zählten. Schwierigkeiten macht nur das angebliche Wiederkauen des Hasen, welches im Deuteron. 14,7 auch die LXX beibehält, obgleich sie in Levit. 11,5 das Gegentheil aussagt. Wahrscheinlich geht diese Angabe von dem hier allein maßgebenden Standpunkt der unmittelbaren Anschauung aus, indem der Hase seinen Mund ähnlich bewegt, wie die wiederkauenden Thiere, und daher auch beim Volke als ein solches galt. — Nicht von allen babylonisch-jüdischen Monatsnamen ist die Etymologie unbekannt (S. 150); so bedeutet z. B. Marcheschwan sicher „der achte Monat“. — Die Siebenzahl der jährlichen Feste (S. 152) scheint nicht begründet, da das Pascha doch durch Zeit und Gegenstand zu eng mit der Woche des Ungesäuerten verbunden ist, um als eigenes Fest zu gelten, und der Schlußtag der Laubhüttenoktav nur dann besonders gerechnet werden könnte, wenn dasselbe auch mit dem Schlußtage der Osteroktave geschähe. — Von störenden, in den obengenannten Zeitschriften nicht aufgezählten Druckfehlern seien noch erwähnt: S. 46, Z. 3 v. u. ὑπερέτης statt ὑπηρέτης, S. 148, Z. 5 v. o. der Gedalia statt des Gedalia, S. 155, Z. 5 Ez. statt Ex. und Num. 21 statt Num. 24, S. 192, Z. 23 chasen statt chasja.

Zum Schlusse möchte ich mir noch eine halbpersönliche Bemerkung erlauben. Obgleich der Herr Verfasser mein Schriftchen „Messe und Pascha“ gelesen hat und sehr freundlich erwähnt, hält er doch daran fest, daß der eucharistische Kelch nicht mit dem vierten, sondern mit dem dritten Paschabecher identisch sei (S. 172). Dagegen entscheidet aber nicht nur das Postquam coenatum est der Evangelisten, da doch der dritte Becher noch selbst den Schluß der Mahlzeit bildete; nicht nur der Umstand, daß zum dritten Becher nur das gewöhnliche, alltägliche Dankgebet nach Tisch, zum vierten aber das hochfeierliche Hallel recitirt wurde; sondern noch bestimmter die Uebereinstimmung des Hallel mit der apostolischen Liturgie, welche ich jetzt in viel weiterem Umfang und mit größerer Evidenz als in jenem Schriftchen nachweisen könnte. Vielleicht ist eine ganz kurze und übersichtliche Vergleichung des Hallel mit der

heiligen Messe am geeignetsten, ihre gegenseitige Harmonie einleuchtend zu machen. Also dem Eingießen und Mischen des Hallelbechers entsprechen dieselben Handlungen in der Liturgie, dem 115. Psalm (Vulg. Non nobis) die Litanei (jetzt Kyrie) mit Oration, dem 116. Psalm (Vulg. Dilexi und Credidi) das Oblationsgebet (Secreta), dem 117. und 118. (Vulg. 116—117) Psalm die Präfation mit Sanktus, dem Psalm 136 (Vulg. 135) mit seiner Schlußeulogie der Kanon, der Eulogie vor dem Trinken des Hallelbechers das Gebet vor der Kommunion (im jetzigen römischen Ritus das Paternoster), dem Trinken des Hallelbechers die Kommunion und der Eulogie nach demselben das Postcommuniongebet. Eine so durchgängige Uebereinstimmung kann doch unmöglich auf Zufall beruhen.

Innsbruck. Bickell.

Altdeutsche Predigten aus dem Benedictinerstifte St. Paul in Kärnten. Herausg. von Adalbert Jeitteles. Innsbruck, Wagner, 1878. 8°. 187 SS.

Das lange gehegte Vorurtheil, als sei im Mittelalter die Pflege der deutschen Predigt vernachlässigt worden, ist seit geraumer Zeit überwunden. Nur noch Lächeln erregt die alte protestantische Behauptung, daß der Clerus, an eine dem Volke unverständliche lateinische Behandlung theologischer Dinge gewöhnt, die Aufgaben der Homiletik verabsäumt habe. Man hat bekanntlich in den meisten der aufgefundenen lateinischen Predigten deutscher Verfasser nur Entwürfe für deutsch auszuführende ausführlichere Reden erkannt, und Wackernagel konnte in seinen „Altdeutschen Predigten" (Basel 1876) auch von deutsch geschriebenen derartigen Skizzensammlungen des hohen Mittelalters eine erhebliche Anzahl, die bruchstückweise sogar bis in das 11. Jahrh. zurückgeht, zusammenstellen. Ein solches deutsches Homiliarium, mit seinen Entwürfen zur Erleichterung der Vorbereitung homiletischer Vorträge eingerichtet, erkennen wir ebenfalls in der werthvollen Publication, womit der Herausgeber vorliegender Predigten aus der Grenze des 13. und 14. Jahrh. die altdeutsche und theologische Literatur bereichert hat. Damit ist zugleich auch der Hauptpunkt bezeichnet, in welchem nach unserer Meinung die überaus fleißige Einleitung des Buches einer Berichtigung oder besser gesagt einer Ergänzung

bedarf, soweit sie sich nemlich nicht auf die rein sprachliche Seite, als den Hauptgesichtspunkt des Herausgebers bei seiner Arbeit, ausdehnt. Es wird zwar von ihm selbst hervorgehoben, daß einige der mitgetheilten Stücke „auf keine ausgeführten Predigten Anspruch erheben" können (S. XVI), aber ohne mit Bestimmtheit diesen wesentlich in Betracht kommenden Charakter allen Nummern der Sammlung beizulegen, nennt er das Ganze einfachhin eine „Sammlung von Erbauungsreden auf die wichtigsten Festtage und Zeiten des Jahres" und spricht, wohl allzu vortheilhaft, von „einer eindringlichen Wirkung auf die Zuhörerschaft ihrer Zeit", welche die Predigten in dieser ihrer Gestalt, mit ihrer „schlichten Einfalt der Erzählung und Betrachtung, verbunden mit der großentheils fließenden, zuweilen selbst poetisch gefärbten Sprache" ausgeübt haben möchten. Man dürfte zur Ehre des deutschen Mittelalters eher fragen, von welcher Wirkung so trefflich angelegte Skizzen sein mußten, wenn sie in einem beredten, gottbegeisterten Munde Leben erhielten durch farbenvolle und den Zuhörern populär anbequemte Ausführung, wie sie, soweit unsere Schlüsse jetzt schon reichen, den Kanzelrednern jener Zeit im Allgemeinen so zu Gebote stand. Daß aber alle vorliegenden Predigten wirklich bloß als Skizzen zu beurtheilen sind, scheint mir nicht bloß aus ihrer ganz auffälligen Kürze und aus dem Vorhandensein mehrerer allgemein gehaltener Schemata für gewisse Predigten über Heilige, sondern auch aus der durchgehends sichtlich abgerissenen Form in Gedanken wie in Ausdrücken hervorzugehen. Beispielsweise werden in der Predigt In festo Petri et Pauli (S. 118) die historischen Züge aus der Apostelgesch., welche den heil. Petrus betreffen, fast nur angedeutet; sie waren vom Prediger zu schildern, zu appliciren; ebenso bedurfte der Schluß der Predigt In adv. Domini dom. III. (wir suln bilde nemen bî dem wilden hirze u. s. w. S. 14) einer weiteren Erläuterung und Anwendung, sollte er nicht fast gewaltsam abgebrochen erscheinen; flüchtig gehaltene Ansätze zu praktischen Nutzanwendungen, die in ihrer Allgemeinheit wenig oder nichts erzielt hätten und darum offenbar zu erweitern waren, sind gleichfalls häufig. Der Herausgeber hat das an sich Ungenügende dieser Ansätze recht wohl erkannt, indem er ja selbst auf den „Mangel an Beziehungen auf die vielfachen praktischen Bedürfnisse weltlicher Gläubigen" aufmerksam macht. Wir finden von unserem

Standpunkt der Beurtheilung den Charakter der Predigten, wie er ihn zeichnet, doppelt erklärlich. „Einen grelleren und ungeschminkteren Gegensatz," sagt er, „zu Bruder Berthold's überall auf die Verhältnisse des vielgestaltigen Lebens mit überzeugendster Wahrheit und Anschaulichkeit eingreifenden Lehrart kann es überhaupt nicht wol geben, als diese mystische Erbauungsweise unserer Sammlung, der es einzig und allein darauf ankommt, die kirchliche Bedeutung des zu feiernden Festtages in's rechte Licht zu stellen und die Erhebung zu Gott und Marien, sowie die Unterlassung der Sünde um Gottes und des ewigen Lohnes willen zu betonen, welche unser in dem himmlischen Jerusalem wartet."

Dies führt uns zu einigen Mittheilungen über Inhalt und Werth der Sammlung. Ihre 54 Stücke theilen sich in sermones de tempore und de sanctis. Die ersteren sind durchweg Homilien über die betreffenden kirchlichen Pericopen anknüpfend an einen aus den Pericopen oder auch aus den kanonischen Tagzeiten entlehnten Text; die letzteren legen mit wohlthuender Einfachheit gewisse Hauptzüge aus dem Leben der Heiligen vor und deuten die Anwendungen an, welche davon gemacht werden sollen. Nicht nur die Bevorzugung dieser Gattungen von Predigten, sondern viel mehr noch der starke allegorische Gebrauch von biblischen Belehrungen oder Erzählungen, sowie die beständige Heranziehung von Stellen des alten Bundes (diu alte ê) zur Beleuchtung von Thatsachen des neuen, bilden charakteristische Züge, die diesen Predigtentwürfen mit so manchen andern der damaligen Zeit gemeinsam sind. Man liest diese Sammlung nicht, ohne sich an der mit unbefangenster Einfalt gepaarten Kraft der Gedanken und an der plastischen Popularität des Ausdruckes zu erfreuen. Ihre Anlage als Skizzen konnte diesen Vorzug nicht zerstören.

Da die Sprache wenig Schwierigkeit darbietet, wenn man ein kleines mittelhochdeutsches Wörterbuch zur Hand hat, so möchten wir die neue Sammlung jedem Prediger empfehlen, welcher sich nach der körnigen und salbungsvollen Art unserer Vorfahren bilden wollte. Viel lieber wenigstens würden wir diese Skizzen in der Hand des Clerus sehen, als gewisse allzeit beredt machende Sammlungen moderner Entwürfe oder Vorlagen.

Die kritische Sorgfalt, welche der Herausgeber dem Studium der noch in die Zeit des Ursprunges der Skizzen gehörigen Hand-

schrift des Klosters St. Paul, sowie der sprachlichen Form (bayrisch-östreichischer Herkunft) zugewendet hat, tritt auf jeder Seite des Buches hervor. Wir sind ihm für seine Mühe zum Danke verpflichtet.

Innsbruck. Grisar S. J.

Propaedeutica philosophica-theologica auctore Francisco Egger, theologiae et philosophiae doctore, professore propaedeuticae philos. theol. in seminario clericali Brixinensi. Tom. I. Cum approbat. Rmi Ordinar. Brix. Brixinae, Weger, 1878. 391 pp.

Wieder eine neue Bereicherung der ohnehin keineswegs armen Literatur lateinischer Compendien der Philosophie, die aber immerhin mit Freuden begrüßt werden darf. Der Verfasser bietet nicht einfach ein philosoph. Lehrbuch, sondern im eigentlichen Sinne eine philosophisch-theologische Propädeutik, indem er sowohl hinsichtlich der Auswahl der Fragen, als auch der Art und Weise ihrer Behandlung fortwährend auf die Bedürfnisse des angehenden Theologen Rücksicht nimmt und nicht selten die Beziehung einzelner philos. Lehrsätze zur dogmatischen Theologie ausdrücklich hervorhebt. Die Lösung dieser Aufgabe erheischte ein verständnißvolles Zurückgehen auf die mit der Theologie so innig verwachsene Philosophie der Vorzeit. Der Verf. hält sich besonders an die bewährten Namen Thomas v. Aquin und Suarez, während ihm, wie er selbst sagt, Kleutgen bei Benützung dieser Quellen als Lehrmeister dient. Auch in den Werken des Aristoteles zeigt er sich sehr bewandert. Seine Absicht ist nicht, originell zu sein, sondern einzig nur dem Candidaten der Theologie den Pfad zu den nothwendigen philosoph. Vorkenntnissen so viel als möglich zu ebnen, und diesen Zweck erreicht er um so vollkommener, je besser er es versteht, in klarer, präciser, faßlicher und zugleich gefälliger Darstellung das Wissenswertheste zu behandeln. Wer nur das philos. Interesse berücksichtigt, würde vielleicht manche Eintheilungen, Aufzählungen und Anderes, was beim ersten Anblick als Formelwesen erscheint, gern vermissen und dafür lieber einzelne wichtige Fragen ausführlicher behandelt sehen; aber man muß bedenken, daß es dem Candidaten der Theologie sehr erwünscht sein muß, sogleich in das Verständniß der verschiedenen üblichen Begriffsbezeichnungen eingeführt zu werden. Ob es nicht

vielleicht zweckmäßig gewesen wäre, die Philosophie der Gegenwart in dem Buche sich hie und da etwas mehr reflectiren zu lassen? Man muß sich jedenfalls mit ihr auseinandersetzen; und in dieser Hinsicht scheint uns, hätte noch Einiges geleistet werden können.

Da das Meritorische dieser Arbeit zwar nicht ausschließlich, aber doch vorzüglich in der glücklichen Verwerthung bereits früher gewonnener Resultate besteht, so können wir eine ausführlichere Analyse unterlassen und auf einige Bemerkungen uns beschränken. Der vorliegende erste Band umfaßt die Logik, Noetik und Ontologie. Eine vorläufige Orientirung über den Begriff der Philosophie und die Gliederung der philos. Disciplinen wäre nicht überflüssig gewesen; der Verf. begnügt sich aber mit einigen kurzen Bemerkungen über den Nutzen der Propädeutik und ihr Verhältniß zur Philosophie im Allgemeinen. Die Logik wird in traditioneller Weise behandelt, indem nicht so sehr das speculative Interesse als der praktische Nutzen Berücksichtigung findet und auch manche Frage erörtert wird, die streng genommen mit der formalen Logik gar nichts zu schaffen hat. Die Denkgesetze kommen nicht zur Sprache. Wir wollen dies gerade nicht als Mangel bezeichnen, müssen aber doch bemerken, daß angesichts der großen Begriffsverwirrung, welcher man in der neuern Philosophie hinsichtlich der logischen, erkenntniß-theoretischen und ontologischen Bedeutung der fundamentalen Principien (der Identität und des Widerspruches, des ausgeschlossenen Dritten und des zureichenden Grundes) oft genug begegnet, die richtige Auffassung irgendwo mehr hervorgehoben zu werden verdient hätte, als es thatsächlich geschehen ist. Verstöße sind selten und von geringerem Belange; sie erklären sich, sofern sie nicht auf einem herkömmlichen Irrthum beruhen[1]), zum

---

[1]) Als solchen bezeichnen wir den Satz: Copula semper est verbum substantivum esse, et quidem tempore praesenti (S. 26). Die Copula ist von Seite des Urtheilenden nichts anderes als die Beziehung des Prädicates auf das Subjekt. Diese Beziehung kann im Satze verschieden ausgedrückt werden, durch den Indikativ des den Prädikatsbegriff enthaltenden Zeitwortes oder durch irgend ein anderes Zeichen, wie z. B. das Pronomen bei den Semiten, zuweilen auch durch die bloße Wortstellung, wenn keine Zeit auszudrücken ist, namentlich bei Sprichwörtern. Wird das Zeitwort esse als Copula gebraucht und zwar nur als Copula, so kann es nicht als verbum substan-

Theil aus dem allzugroßen Streben nach Uebersichtlichkeit. Dies ist z. B. der Fall bei der Lehre über die Eintheiluug der Urtheile (S. 27 f.), wo in der That verschiedene Eintheilungsgründe vermengt werden. Zuvor wird die Copula als **forma** judicii bezeichnet, dann werden die Urtheile ratione formae in affirmative und negative, in kategorische und hypothetische, in absolute und modale eingetheilt. Die forma im strengen Sinne bezieht sich offenbar nur auf die Affirmation und Negation, während das Verhältniß zwischen Grund und Folge, sowie der Modus der Inhäsion (direkt oder indirekt) auch Materie des Urtheiles ist. Andere Bedenken, die sich gegen die Anschauung des Verf. über die Eintheilung der Urtheile erheben, wollen wir unterdrücken; wir können es aber nicht ganz billigen, wenn dann weiter speciell vom kategorischen, hypoth. und modalen Urtheile gehandelt und dabei dem kategorischen das als eigenthümlich zuerkannt wird, was jedem Urtheile ohne Ausnahme wesentlich ist. Wenn die Lehre von den **modalen** Urtheilen nach der Darstellung der Alten behandelt wird (S. 35), so haben wir dagegen nichts einzuwenden, es könnte aber doch bemerkt werden, daß „vere et falso" eigentlich kein modales Urtheil begründen. Was im Scholion gegen die Lehre Kants bemerkt wird, ist zum Theil nicht ganz richtig. S. 40 wird zur Erläuterung des Reduplikativ-Satzes das Beispiel angeführt: Christus qua homo est mortuus, und dann hinzugefügt: Hujusmodi propositio manifesto in causalem resolvitur; es ist aber leicht einzusehen, daß diese Art von Reduplikation nur das Subjekt näher specificirt.

Die Lehre von den Principien, welche dem Schlusse zu Grunde liegen (S. 50) ist etwas mangelhaft; auch ist es nicht zu rechtfertigen, daß unter den unvollständigen und verketteten Syllogismen neben dem **Enthymem** (die Ableitung von der ἐν θυμῷ zurückgehaltenen **Prämisse** ist wohl sicher falsch), dem **Sorites** (nicht von σωρεύω, sondern von σωρός), dem **Polysyllogismus** und **Dilemma** auch die **Induktion** aufgeführt wird, da doch diese

tivum bezeichnet werden, weil es nur die Inhärenz anzeigt. Es ist dann auch keineswegs immer temporis praesentis, da es nicht die Zeit der Affirmation, sondern der Inhäsion auszudrücken hat und nur durch seine Indikativform (mit oder ohne Negationspartikel) eigentlich als Copula dient.



dem (deduktiven) Syllogismus in gewisser Weise selbständig gegenübersteht. Das Verhältniß zwischen dem deduktiven und induktiven Syllogismus hätte überhaupt etwas mehr erläutert werden können.

Die Noetik kündet ein analytisches Verfahren an, ohne gerade recht streng an dieses Programm sich zu halten. Sie zerfällt in drei Abschnitte: de cognitionis humanae natura, origine, valore, — eine scheinbar glückliche Disposition, die aber in ihrer Durchführung betrachtet doch manches Bedenken einflößt. Denn abgesehen davon, daß der zweite Abschnitt, welcher die Ideologie enthält, doch jedenfalls auch die Natur der menschlichen Erkenntniß betrifft, entspricht er nicht vollständig seinem Titel, da er nur die intellektuellen Ideen berücksichtigt, während der erste und dritte Abschnitt nothwendig auch die sensitive Erkenntniß in Betracht ziehen müssen. Dazu kommt noch ein anderes Mißverhältniß. Der Verf. bemerkt ganz richtig: quid veritas sit, Noetica prae caeteris debet explicare (p. 126); es wäre vor allem zu zeigen, was Wahrheit und Gewißheit ist und wie sich das sensitive und das intellektive Erkenntnißvermögen dazu verhalten. Statt dessen wird im ersten Abschnitt zuerst die sensitive, dann die intellektive Erkenntniß besprochen und bei der Frage über das Objekt der letztern gelegenheitlich der Begriff der Wahrheit in Erörterung gezogen, dagegen aber der damit innig zusammenhängende Begriff der Gewißheit erst im 3. Abschnitt erläutert. Das ist um so weniger statthaft, als doch auch die sensitive Erkenntniß auf die Wahrheit Bezug hat, wie der Verf. selbst in einem Corollarium bemerkt[1]).

Was sonst noch Unzulängliches in der Disposition dieses Theiles liegt, wird sich aus den Bemerkungen über die einzelnen Abschnitte ergeben. Der erste behandelt die Lehre über die Erkenntnißvermögen im Wesentlichen ganz nach den Principien der Scholastik und zwar in sehr befriedigender Weise, wenn man die

[1]) Wenn die Wahrheit einfach als Formalobjekt (S. 126), jedes Ding aber als Materialobjekt des Intellektes bezeichnet wird (S. 134), so entsteht eine Schwierigkeit, die der Verf. nicht berührt. Da nämlich die sensitive und intellective Erkenntniß auf den nämlichen Gegenstand gerichtet sein kann, frägt es sich: Welches ist das Formalobjekt der erstern im Gegensatz zur letztern? Doch wohl nicht die Wahrheit, da jede Erkenntniß ihrer Natur nach ratione veri ihr Objekt erfaßt.

eine oder die andere Nebensache ausnimmt, wie z. B. die Behauptung, daß bei der äußeren sinnlichen Wahrnehmung die s. g. species sensibilis (d. h. wie der Verf. etwas schwankend sich ausdrückt, modificatio impressa in organo vivo vel in anima organum informante) von dem inneren Sinne percipirt werde (S. 121); wer empfindet wohl beim Anblick eines Gegenstandes den das Sehen bedingenden Einfluß auf das Sehvermögen? Wenn der Verf. meint: alias anima non excitaretur, ut ad objectum . . . sese convertat, so vergißt er, daß es etwas anderes ist, vom Gegenstand physisch afficirt werden und etwas anderes, den Eindruck cognoscitiv wahrnehmen. So sehr wir aber im Allgemeinen von der Darlegung der scholastischen Lehre über die niedere und höhere Erkenntniß befriedigt sind, so will uns doch bedünken, daß zu viel rein Psychologisches herbeigezogen ist. Welche Bedeutung hat für die Noetik z. B. die scholastische These: Species intelligibilis est qualitas spiritualis animae inhaerens? Andererseits ist die Darstellung doch wieder etwas lückenhaft; wir werden da belehrt über die Wahrnehmung der äußeren Gegenstände und der inneren körperlichen Affectionen (sensus externus et sensus internus)[1]), vernehmen aber nichts über die Perception der geistigen Akte; erst im dritten Theile kommt nachträglich die conscientia und ihr Verhältniß zum sensus internus zur Sprache, aber in einer nicht ganz befriedigenden Weise, indem namentlich zwischen direktem und eigentlich reflexem Bewußtsein nicht unterschieden wird. Ebenso werden wir erst im 3. Abschn. über den Unterschied von intelligentia und ratio belehrt, wobei aber zu wenig beachtet wird, daß diese Bezeichnungen mit den deutschen Ausdrücken: Verstand und Vernunft sich nicht ganz decken und

---

[1]) Der Verf. specificirt S. 114 f. die cognitio sensitiva nach dem dreifachen Objekte: proprium corpus ejusque affectiones, corpora externa praesentia, corpora denique absentia und unterscheidet demnach ein dreifaches sensitives Vermögen: sensum internum, sensus externos et imaginationem conjunctam cum memoria sensitiva. Sehr unglücklich! Kann sich die Phantasie nicht auch mit den eigenen Affectionen, mit den inneren Zuständen, Acten u. s. w. befassen? Nicht durch die Verschiedenheit der Objekte, sondern durch die verschiedene Beziehung zu denselben unterscheiden sich die Reproduktiv-Vermögen von den unmittelbaren Wahrnehmungsvermögen.

daß es nicht statthaft ist, mit einigen Philosophen unter „Vernunft" im Gegensatz zum „Verstande" speciell das Vermögen oder die Funktion des Schließens zu verstehen, da sowohl die Etymologie als der allgemeine Sprachgebrauch dagegen sich sträuben.

Die Frage über den Ursprung der intellektuellen Ideen ist mit großer Sorgfalt und Klarheit behandelt; der Widerlegung der falschen Theorien folgt eine sehr detaillirte Darlegung der richtigen, von den Scholastikern festgehaltenen Anschauung. Am schwächsten ist verhältnißmäßig die Abfertigung des Empirismus. Sie richtet sich vorzüglich gegen dessen psychologische Voraussetzungen. Manche brennende Fragen, wie z. B. über den apriorischen Ursprung und die absolute Allgemeingiltigkeit der Principien, über die Möglichkeit einer das Erfahrungsgebiet übersteigenden objectiven Erkenntniß, finden, wie uns scheint, weder hier noch im 3. Abschnitt die volle Würdigung, die ihnen gebührt, wenn sie auch nicht ganz übergangen sind. — Ob die Widerlegung des Idealismus mit Recht der Besprechung der Lehre von den angeborenen Ideen angereiht werde, dürfte in Frage stehen, da manche Idealisten (z. B. Berkeley) die Vorstellungen nicht von Natur aus der Seele eigen sein lassen und umgekehrt nicht alle Vertheidiger der angeborenen Ideen zum Idealismus sich bekennen. Es handelt sich beim Idealismus doch zunächst um die objektive Bedeutung der sinnlichen Vorstellungen (also nicht direkt um den Ursprung der intellektuellen Ideen), weßhalb auch der Verf. später wieder auf diese Frage zurückzukommen sich genöthigt sieht (S. 224).

Der dritte Theil der Noetik (De valore cognitionis humanae) empfiehlt sich, abgesehen von den Vorzügen der Darstellung, die dem ganzen Buche eigen sind, vorzüglich durch das Bestreben, das Verhältniß der fundamentalen Principien der Gewißheit im Allgemeinen zur Gewißheit des Glaubens klar zu legen. Referent ist mit den Ansichten des Verf. der Hauptsache nach einverstanden, findet aber doch seine Entwickelung in mancher Hinsicht etwas mangelhaft und kaum ganz frei von Widerspruch. E. unterscheidet nämlich mit Andern eine doppelte Gewißheit, eine nothwendige, welche der Evidenz entspringt, und eine freie, welche durch den Einfluß des Willens bedingt ist. Die letztere findet statt, „cum veritas aliqua non quidem plena evidentia nobis fulget, sed talibus stipatur motivis, ut de ea dubitare sit evidenter irra-

tionale." Dessenungeachtet erklärt er die Evidenz schlechthin als ultimum et generale certitudinis motivum (p. 245 ff.); der Widerspruch, meint er, sei dadurch beseitigt, daß auch bei der freien Gewißheit eine gewisse Evidenz vorhanden sei; non quidem evidentia ipsius veritatis neque evidentia demonstrationis, neque evidentia testimonii; sed evidentia de imprudentia dubii seu evidentia dignitatis rationum (p. 247); allein in diesem Falle bezieht sich die Gewißheit zunächst nur auf die dignitas rationum und ist durch eigentliche Evidenz vermittelt; die mit Gewißheit verbundene Zustimmung, welche die Wahrheit selbst betrifft, hat dagegen ein Gut des Willens zum letzten Motive; und somit ist die Evidenz unmittelbar nur ein Motiv für den Willen und erst durch diesen (mittelbar) Bedingung für die Gewißheit, deren Subjekt nicht der Wille ist, folglich nicht motivum ultimum certitudinis. Zudem kann ich nicht einsehen, wie sich die eben angeführte Stelle mit der unmittelbar vorhergehenden Darlegung vereinbaren lasse. Der Verf. nimmt die Nothwendigkeit der Zustimmung als begriffliches oder wenigstens beschreibendes Moment in die Erklärung der Evidenz auf und specificirt dieselbe sodann als evidentia ipsius veritatis, evidentia demonstrationis, evidentia testimonii. Nach dieser Erläuterung behauptet er ohne Restriktion: evidentiam modo descriptam esse ultimum et generale certitudinis motivum (246), während er doch auf der folgenden Seite in Bezug auf die freie Gewißheit jede der aufgezählten Arten von Evidenz sammt der Nothwendigkeit der Zustimmung ausdrücklich ausschließt.

Man kann ohne Zweifel die Evidenz als allgemeines Motiv der Gewißheit bezeichnen, ohne dadurch die freie Gewißheit geradezu aufzuheben, aber nur dann, wenn man die Herbeiführung der Evidenz selbst von der Thätigkeit des Willens abhängig macht, insoferne es nämlich bei gewissen Wahrheiten, besonders wenn sie ethischer Natur sind, der Freiheit des Geistes anheimgestellt bleibt, den objektiven Gründen die Aufmerksamkeit zuzuwenden und sie auf die Ueberzeugung einwirken zu lassen, oder aber sie abzuweisen und ihre Kraft durch Gegengründe, Vorurtheile oder Gemüthsrepugnanz gleichsam zu paralysiren. Es darf übrigens nicht vergessen werden, daß jene Philosophen und Theologen, welche die Evidenz als letztes und allgemeines Motiv der Gewißheit bezeichnen, dieselbe nicht in dem vulgären Sinne verstehen, in welchem man das von selbst unwiderstehlich Einleuchtende evident zu nennen pflegt, sondern in dem Sinne, daß sie

einfach, alle Gründe erwogen, die Möglichkeit des Irrthumes ausschließt. In Betreff des übernatürlichen Glaubens sind noch mancherlei Momente in Erwägung zu ziehen, auf die wir hier nicht eingehen können; sie werden zum Theil vom Verfasser selbst gelegentlich angedeutet.

S. 242 äußert der Verf. bezüglich des Verhältnisses von Motiv und Kriterium: Exinde intelligis perperam a quibusdam motivum et criterium certitudinis confundi; letztes Motiv sei die Evidenz, letztes und allgemeines Kriterium die ersten Vernunftprincipien. Zu den hier Angeklagten zählt sich auch Referent, indem er zwar beides begrifflich unterscheidet, aber der Ansicht ist und bleibt, daß bei der auf Evidenz beruhenden Gewißheit das letzte Motiv mit dem letzten Kriterium nothwendig coincidirt. Der Verf. sagt selbst: Motivum certitudinis est illa ratio, quae de veritatis possessione securos nos reddit (p. 246): was macht uns aber sicher? Doch wohl das Kriterium der Wahrheit; also ist dieses ohne Zweifel Motiv der Gewißheit. Mit Unrecht sagt C., das Kriterium zeige, daß ein hinreichendes Motiv vorhanden sei; nein, es ist selbst das Motiv; es manifestirt die Ausschließung des Irrthums und determinirt dadurch unmittelbar die Gewißheit. Das Kriterium ist für den Geist nur dann Kriterium, wenn es von ihm erfaßt ist: was ist aber das vom Geiste erfaßte Kriterium einer Wahrheit anderes als deren Evidenz? Also ist die Evidenz letztes Kriterium und letztes Motiv, Kriterium in Bezug auf die Wahrheit, Motiv in Bezug auf die Zustimmung. Wir geben indessen gerne zu, daß die Evidenz implicite immer durch die ersten Vernunftprincipien bedingt sei, müssen aber bemerken, daß als *letzte und allgemeine* Bedingungen der Evidenz nur die Formalprincipien bezeichnet werden dürfen, nicht aber zugleich die Materialprincipien (Prämissen), wie aus der Darstellung des Verfassers hervorzugehen scheint (S. 248), weil ihre eigene Evidenz durch die Formalprincipien vermittelt wird.

Es könnte vielleicht manchen noch auffallen, daß den Prätensionen des Kriticismus, dessen Wogen bekanntlich in der Gegenwart wieder sehr hoch gehen, verhältnißmäßig wenig Aufmerksamkeit geschenkt wird und bei der Berufung auf die Konstruktion der Sinnesorgane zu Gunsten der Wahrheit der sinnlichen Perceptionen die Instanz, welcher derselbe gegenwärtig gerade aus der Physiologie der Sinnesorgane erhebt, ganz unbeachtet bleibt; allein

im Hinblick auf den Zweck des Buches kann man dies und manches andere, was man sonst noch vermissen möchte, nicht in Anschlag bringen; dagegen hätten wir eben mit Rücksicht auf den Zweck nicht ungerne gesehen, daß das Verhältniß zwischen Wissen und Glauben und die bekannten Tiraden über die Freiheit der Wissenschaft näher beleuchtet worden wären. Aber freilich, woher der Raum, wenn das Buch nicht zu sehr anschwellen soll?

In der Ontologie begegnet uns am meisten der früher erwähnte Vorzug, die beständige Rücksichtsnahme auf die dogmatische Theologie. Wir können hier nicht näher darauf eingehen, da wir uns ohnehin schon zu weit verbreitet haben. — Die unbestreitbaren Vorzüge des hier besprochenen ersten Bandes stellen dem zweiten, der das Werk schließen soll, ein gutes Prognostikon und lassen seine baldige Vollendung als um so wünschenswerther erscheinen, je besser dieses Compendium nach unserem Dafürhalten sich eignen wird, nicht blos seinem nächsten Zwecke gemäß die Candidaten der Theologie mit den nöthigen Vorbegriffen vertraut zu machen, sondern überhaupt allen, die ohne allzugroße Anstrengung einige Kenntniß von der scholastischen Philosophie sich verschaffen wollen, als willkommener Wegweiser zu dienen. Der Preis ist mäßig, die Ausstattung gut.

Innsbruck. Wieser S. J.

Die beiden Grundfragen der Gegenwart. Als Grundlagen jeder Religionsphilosophie für alle Gebildeten beantwortet von Dr. Jos. Dippel. Freiburg, Herder, 1877. IX, 263 SS.

Was ist der Mensch? Gibt es einen Gott? Diese zwei innig verketteten Fragen bezeichnet der Verfasser nicht mit Unrecht als die beiden Grundfragen der Gegenwart, um deren verschiedenen Lösungen alle principiellen Gegensätze auf theoretischem und praktischem Gebiete im Grunde sich concentriren. Durch eine eingehendere Besprechung derselben will er zunächst der akademischen Jugend ein Lesebuch zur „Vervollständigung ihrer Collegienhefte“ an die Hand geben, sodann aber auch dem weiteren Kreise der Gebildeten und zumeist den „berufenen Wächtern des Heiligthums Christi“ einen Dienst leisten. Tief greifende originelle Erörterungen und eine systematische Durchführung hat er sich nicht zum Ziele gesetzt; er nähert sich vielmehr so viel als möglich dem

breiten und das Zickzack liebenden Geleise der Publizistik, wie denn auch seine Schrift vorzüglich der Rücksichtsnahme auf christenthumsfeindliche Publikationen ihre Entstehung verdankt. Beschränkung der Ansprüche von Seite des Verfassers beschränkt auch die Rechte der Kritik. Wir glauben, daß die Schrift im Ganzen ihrem Zwecke in sehr befriedigender Weise entspricht, und können nur wünschen, daß sie die weiteste Verbreitung finden möge. Mit Rücksicht auf die akademische Jugend wäre es vielleicht zweckmäßig gewesen, auf Erörterung der Principien, auf ausführliche und einheitliche Durchführung der Beweisgründe, sowie auf logische Sicherheit und Präcision etwas mehr Sorgfalt zu verwenden. Die Frage über die Unsterblichkeit der Seele hätte unseres Erachtens eine eingehendere und erschöpfendere Behandlung verdient. Angesichts der gegenwärtigen Bedürfnisse wäre zum allerwenigsten eine vollständigere Durchführung der üblichen Schulbeweise am Platze gewesen. Wenn einmal eine Frage ex professo behandelt wird, geräth der gebildete Leser, der strengere Anforderungen zu stellen gewohnt ist, leicht in Versuchung, das Ungenügende auf Rechnung der Sache zu setzen, anstatt es der Selbsteinschränkung ihres Vertreters zuzuschreiben. Auch für die Behandlung der Gottesbeweise wäre mehr Raum übrig geblieben, wenn der Verfasser seinen Zweck immer streng im Auge behalten und demgemäß manche ziemlich unfruchtbare Erörterung, wie z. B. die verhältnißmäßig zu ausführliche Bekämpfung der Frohschammer'schen Generationstheorie vermieden hätte. Auf Einzelheiten können wir Kürze halber nicht eingehen.

Durch diese Ausstellungen wollen wir nur andeuten, daß in mancher Beziehung allenfalls etwas mehr hätte geleistet werden können, ohne daß wir dadurch den Werth der wirklichen Leistung irgendwie zu schmälern beabsichtigen. Wir sind vielmehr der Ueberzeugung, daß das Werklein in den weitesten Kreisen großen Nutzen zu schaffen geeignet ist; es wäre nur zu wünschen, daß dem furchtbar wuchernden Verderben der destruktiven Literatur durch Verbreitung solcher und ähnlicher Schriften ernstlich entgegengewirkt würde.

Innsbruck. Wieser S. J.



Bemerkungen und Nachrichten.

Ueber Sinn und Tragweite der Lehrentscheidung des Concils von Vienne in Betreff der substantiellen Einheit der menschlichen Natur. Ueber diese controverse Frage hat vor einiger Zeit P. Zigliara O. Praed. in Rom ein eigenes Werk veröffentlicht, worin zugleich die allgemeine Lehre der Scholastik über die Composition der Körper und die specielle Lehre des hl. Thomas über die Wesensform des menschlichen Leibes behandelt ist. (De mente Concilii Vienn. in definiendo dogmate unionis animae humanae cum corpore etc. Ex typogr. S. C. de Prop. Fide). Das Werk ist in mancher Hinsicht sehr lehrreich und ward deßhalb auch in deutschen Zeitschriften zu wiederholten Malen günstig besprochen. Da es aber in Betreff des Hauptpunktes nach unserem Dafürhalten nicht so ganz das Richtige getroffen, so glauben wir im Interesse der Wahrheit auf die trefflichen Gegenbemerkungen aufmerksam machen zu müssen, welche P. Palmieri S. J. seinem neuesten Werke: Tractatus de Deo creante et elevante (Romae ex typ. S. C. de P. F.) im Anhange S. 769 ff. beifügte.

Nach der Lehre des Concils von Vienne ist die vernünftige Seele die (substantielle) Form des Leibes vere, per se, essentialiter. Das Concil wollte durch diese seine Entscheidung festsetzen, daß nicht ein blos sensitives Princip, sondern die vernünftige Seele selbst die Wesensform des Leibes sei, und zwar im eigentlichen Sinne (vere), unmittelbar, ohne Dazwischenkunft eines von ihr irgendwie verschiedenen Faktors (per se), ihrer Wesenheit nach, nicht blos durch ihren Einfluß (essentialiter). Es bezweckte also direkt die Ausschließung eines sensitiven Mittelprincipes, bezw. einer Zweiheit von Seelen oder seelischen Principien. Das ist ungefähr die gewöhnliche Ansicht. Dagegen stellt Zigliara die These auf: Mens concilii non fuit, damnare directe dualismum animarum in homine, sed definire naturam unionis animae humanae cum corpore. Die Entscheidung des Concils, so lautet seine Beweisführung, war nach dem Zeugnisse gleichzeitiger Schriftsteller gegen die Lehre des Minoriten Petrus Joh. Oliva gerichtet; nun aber theilte dieser nicht den Irrthum von einer doppelten Seele, wie man bisher fälschlich annahm, sondern irrte nur in Bezug auf den Modus der Einigung von Seele und Leib; folglich kann über das nächste Ziel und den eigentlichen Sinn der erwähnten Lehrentscheidung kein

Zweifel obwalten. Der Beweis für die Behauptung, daß Oliva keine Dualität der Seele lehrte, wird theils aus schon früher bekannten Documenten, theils aus den neu aufgefundenen Schriften Oliva's geführt. Es konnte Palmieri bei seinem bekannten Scharfsinne nicht schwer fallen, die auf den ersten Blick bestechenden Behauptungen und Darlegungen des Verfassers zu entkräften. Wir wollen in aller Kürze auf die Sache ein wenig eingehen, ohne uns gerade streng an den Gedankengang und die Argumentation Palmieri's zu halten.

Es ist zunächst einmal durchaus nicht ausgemacht, daß das Concil nur die von Oliva selbst wirklich vorgetragenen Lehren im Auge hatte und nicht vielmehr jene, die entweder der Uebereifer mancher Gegner aus seinen Schriften herauslas, oder die verkehrte Auffassung seiner Anhänger in Umlauf setzte, besonders da Klarheit und Widerspruchslosigkeit nicht seine stärkste Seite war. Oliva wird vom Concil nicht genannt; es verurtheilt im Allgemeinen „doctrinam omnem, seu positionem, temere asserentem“ etc. Die Dualität der Seele wurde damals in verschiedenen Formen gelehrt und es ist kaum denkbar, daß das Concil bei seiner Entscheidung diesen Hauptpunkt nicht sollte berücksichtigt haben. Thatsache ist, daß der apost. Stuhl in der Folge gerade dann auf den Canon des Concils von Vienne sich berief, wenn es galt, die Dualität der Seele abzuweisen.

Doch kommen wir auf die Ansicht Oliva's. Es ist zu bedauern, daß Palmieri die neu aufgefundenen Schriften des Minoriten nicht zur Einsicht hatte, und deßhalb bei seiner Beweisführung nur auf die von Zigliara daraus mitgetheilten Fragmente sich stützen konnte; es dürfte in den zwei Abhandlungen, aus denen sie genommen sind, noch manche belangreiche Stelle sich finden, die Zigliara übergehen zu können glaubte. Doch genügen die vorliegenden Excerpte vollständig, um die Meinung des Herausgebers als nicht stichhaltig zurückzuweisen. Oliva bekämpft zwar ausdrücklich die Lehre der arab. Philosophen von zwei Seelen; und ebenso lehrt er ausdrücklich, daß die vernünftige Seele wirklich und wahrhaft (vere) die substantielle Form des Leibes sei, woraus, nebenbei bemerkt, hervorzugehen scheint, daß wenigstens nicht alle bei der Formulirung des in Rede stehenden Kanons gewählten Ausdrücke nur die Abweisung seiner Lehre zum Zwecke haben konnten. Allein es frägt sich, ob Oliva's Anschauung nicht trotz der ausdrücklichen Bekämpfung des Averroismus ein abgeschwächter Nachklang desselben war, ob er nämlich nicht ein sensitives Mittelprincip einschob und demgemäß eine Art von Seelen-Dualität aufstellte, so daß die vernünftige Seele nur mittelbar, nicht per se, als Form des Leibes fungirte. Wirklich war das der Irrthum Oliva's, wenn ihm überhaupt ein Irrthum zur Last gelegt werden kann; er lehrte nicht geradezu zwei Seelen, wohl aber zwei Theilseelen oder Seelentheile, einen sensitiven und einen intellektiven. Dies ergibt sich vor allem aus der Seite 102 von Zigliara mitgetheilten Stelle: „De hoc in duabus quaestionibus scripsi, quod anima rationalis vere informat corpus, quamvis ejus pars intel-

lectiva corporis non sit forma, sit tamen sibi substantialiter conjuncta in uno toto et in uno supposito et in una natura totali completa . . . Fateor autem, quod si anima esset una natura simplex essentia, in qua consisterent potentiae quasi rami orientes ex radice sua, sicut quidam magni sentiunt, oporteret ut credo, tenere, quod anima secundum totam suam essentiam informaret corpus.“ Wer den zweiten Theil dieser Stelle auch nur flüchtig ansieht, wird sogleich erkennen, daß er unumwunden gegen die richtige, von ihm selbst jedoch nur einigen angesehenen Gewährsmännern (sicut quidam magni sentiunt) zugeschriebene Ansicht sich ausspricht, gegen die Ansicht nämlich, wonach die Vermögen nicht eigentlich Theile der Essenz sind, sondern nur aus der Essenz hervorgehen und in der einheitlichen Natur begründet sind; denn er sagt ja ausdrücklich, daß er sonst etwas ganz Anderes lehren müßte, als was er im Vorhergehenden behauptet hatte; nur weil er diese Ansicht verwirft, nur weil er die Seele als eine Doppelnatur mit nicht einfacher Wesenheit ansieht, ist er nicht genöthigt festzuhalten, daß sie ihrer ganzen Wesenheit nach den Leib informirt. Aus diesem Grunde kann er den Satz aufstellen: anima rationalis sic est forma corporis, quod tamen non est per omnes essentiae partes. Er nimmt also offenbar Theile in der Wesenheit an, jedoch so, daß das Ganze nach dem intellektiven Theile als dem vorzüglicheren benannt wird. Nur der sensitive Theil ist Form des Körpers, nicht aber der intellektive; dieser ist jedoch substantiell damit verbunden in uno toto et in uno supposito et in una natura totali et completa. Man könnte vielleicht einwenden, daß nicht reale, sondern nur potentielle Theile gemeint seien; allein in diesem Falle hat Oliva keinen Irrthum gelehrt, sondern mit vollem Rechte behauptet, daß der vernünftige Theil nicht Form des Leibes ist; der hl. Thomas lehrt ganz dasselbe: „intellectus seu virtus intellectiva non est corporis actus“ S. th. I. q. LXXVI, a. 1.; intellectus humanus non est actus alicujus organi, sed tamen est quaedam virtus animae, quae est forma corporis, ib. q. LXXXV, a. 1.

Sagt man, Oliva habe jede reale Distinktion zwischen Wesen und Vermögen der Seele verworfen und folglich die Einfachheit der Seele nicht geleugnet, so ist diese Folgerung einfach falsch. Oliva lehrt allerdings, die Seelenvermögen seien die Seele selbst in ihrer Beziehung zur Thätigkeit, ipsam animae essentiam „multum simplicem“ prout dicit ordinem ad opus, aber gerade daraus erhellt, daß er nicht potentielle, sondern reale Seelentheile annimmt und somit nur von einer relativen Einfachheit (schon der Ausdruck multum simplex ist verdächtig) reden kann. Denn wer in solcher Weise das Wesen der Seele mit den Vermögen identificirt, kann diese unmöglich als Theile bezeichnen, wenn er nicht das Wesen oder die Substanz selbst als aus verschiedenen Theilen bestehend sich vorstellt. Die Richtigkeit dieser Behauptung ergibt sich denn auch ziemlich deutlich aus einer von Palmieri nicht angeführten Stelle, worin die Lehre von den

Vermögen näher erklärt wird (S. 118): „Summa ergo responsionis secundum modum istum dicendi est, quod sunt partes animae constitutivae, dicentes principaliter aliquam naturam formalem, comprehendentes aliquo modo in sua ratione materiam (= subjectum, substantiam, essentiam); sed dictae potentiae prout dicunt relationem ad actum et ad objectum; et sic sunt partim idem cum substantia et essentia animae, partim diversae, non per hoc, quod aliquid reale addant ultra substantiam animae, sed quia non dicunt totam substantiam animae; hic enim est modus, quo pars dicitur differre a toto“. Was kann schlagender sein? Die Vermögen besagen nicht etwas von der Substanz real Verschiedenes, sondern die Substanz, aber als einzelne Vermögen nicht die ganze Substanz, weil sie eben nur Theile derselben sind. Werden keine real verschiedene Theile der Seelensubstanz anerkannt, so bezeichnen die Vermögen als solche, die Leugnung jeder innern Distinktion zwischen ihnen und der Seele vorausgesetzt, zunächst und hauptsächlich (principaliter) die Beziehung der Seele zu verschiedenen Thätigkeiten und Objekten, so zwar, daß sie abgesehen von dieser Beziehung in ihrer Verschiedenheit gar nicht existiren; sie drücken auf die Substanz bezogen die ganze Substanz aus, nur nach verschiedenen Gesichtspunkten, unterscheiden sich also von der Substanz nicht wie ein Theil vom Ganzen, und können somit nur in abgeleiteter und uneigentlicher Weise substanzielle Theile genannt werden. Nach Oliva aber verhält es sich gerade umgekehrt. Die Vermögen sind an sich zunächst constitutive Theile der Seele, sie bezeichnen principaliter „aliquam naturam formalem“ (wie es scheint constitutives Formalprincip des Seins und Wirkens eines Subjektes oder Suppositums, welches letztere mit dem Ausdrucke „materia“ bezeichnet wird); heißen aber Vermögen, insoferne sie auf die Thätigkeit Bezug haben; zur Substanz haben sie dasselbe Verhältniß wie überhaupt ein Theil zum Ganzen[1]).

Das bisher Gesagte wird durch eine andere Stelle (aus der quaestio de infantibus et dormientibus S. 110) vollkommen bestätigt. „Circa modum unionis considerandum est, quod pars intellectiva unitur corpori unione substantiali, non tamen formali, unione intima et fortissima, sed non immediata. . . . Unitur quidem corpori unione substantiali, cum sint partes substantiales unius entis, scilicet hominis et impossibile sit aliquam substantiam constitui ex his quae sibi invicem non substantialiter uniuntur; formalis autem haec unio esse non potest, quod uniatur ei ut forma suae materiae, quia impossibile est, quod pars intellectiva sit forma vel actus corporis seu

[1]) An ein totum metaphysicum kann man der ganzen Ausdrucksweise zufolge kaum denken, wiewohl ihm ein solches dunkel vorgeschwebt haben mag, ohne daß er es vom totum physicum gehörig zu unterscheiden vermochte.



materiae corporalis; nec etiam anima ratione ipsius (partis nempe intellectivae) potest esse corporis forma". Ist hier unter pars intellectiva nur die virtus intellectiva verstanden, so kann, wie aus dem früher Gesagten erhellt, von gar keinem Irrthum die Rede sein, da dieselbe wirklich nicht als Wesensform des Körpers betrachtet werden darf; nur will dann das Uebrige, was an dieser Stelle bemerkt wird, nicht recht passen. Ist aber unter jenem Ausdrucke, wie es der Context zu fordern scheint, wirklich eine pars substantialis zu verstehen, so kann die ganze Stelle nur begriffen werden, wenn die Seele als eigentliche Doppelnatur gedacht wird. Oliva unterscheidet zwei Arten von Vereinigung; eine formbedingte oder Formvereinigung, unio formalis; und eine substanzielle, unio substantialis. Wie die erstere zu verstehen ist, wird in der angeführten Stelle selbst erklärt; das Wort formalis ist nicht im gewöhnlichen Sinne genommen, sondern bezieht sich auf das Verhältniß der Wesensform zur Materie. Zur Constituirung der letztern genügt es, „quod duo substantialiter consistant in uno sensibili ente supposito, vel quod sint partes ejusdem entis substantialis, sicut pa tet de duabus partibus unius ignis" etc. (S. 112). Zwischen der pars intellectiva und dem Leib besteht nicht eine Form-, sondern nur eine Substanzvereinigung, und auch diese ist nicht unmittelbar, sondern mittelbar. Das ist nun aber nicht denkbar, wenn die pars intellectiva von der sensitiva nicht real verschieden ist. Denn ist die Seele wirklich einfach, so kann sie nicht theilweise, sondern nur der ganzen Wesenheit nach, im gewöhnlichen auch von Oliva festgehaltenen Sinne, den Leib informiren, somit müßte der vernünftige Theil vermöge seiner Identität mit dem sensitiven durch eine unio formalis et immediata mit dem Leibe verbunden sein. Man kann sich in diesem Falle überhaupt gar nicht vorstellen, wie die Seele durch die pars sensitiva mit Ausschluß der intellectiva Form des Körpers sein soll, wenn die informatio nicht etwa blos auf einen Einfluß beschränkt wird, was Oliva ausdrücklich zurückweist.

Dagegen wird alles klar, wenn man an eine Dualität realer Prinzipien denkt. Das gemeinsame Subjekt ist durch den sensitiven Theil Form des Körpers; wir haben also eine unio formalis et immediata; der vernünftige Theil ist aber nur „substantiell" mit dem Körper verbunden, und zwar mittelbar, vermöge seines gleichfalls substantiellen, durch die Gemeinsamkeit des Subjectes bedingten Zusammenhanges mit dem sensitiven Prinzipe. Oliva selbst erklärt dies; „quomodo haec unio possit intelligi et esse consubstantialis ita quod non sit formalis, facile est capere supposito quod sensitiva sit unita cum parte intellectiva in una spirituali materia, seu in una, ut ita dicam, supposito rationalis animae". Man wird nicht leugnen, daß diese Erklärung die Annahme einer Art von Dualität äußerst begünstigt, besonders wenn man erfährt, daß die Vereinigung des sensitiven Prinzipes mit dem intellektiven von Oliva fast als hypostatisch, oder wenigstens als der hypostatischen analog aufgefaßt wird. Er sagt nämlich (S. 125), das sensitive Prinzip im Menschen sei zwar einerseits

edler als das im Thiere, aber andererseits doch weniger edel wegen seiner Unselbständigkeit und Abhängigkeit, pro eo quod tota ejus essentia est in relatione ad superiorem formam, und fügt dann bei: „Et est simile in Christi humanitate, quae non habet esse personale in se sicut habet nostra“. Nur aus dieser wenigstens scheinbaren Zweitheilung der Seele erklärt es sich, wie z. B. der Karmelit Guido als Censor der Schriften Oliva's folgern konnte, daß nach seinen Anschauungen der Mensch ein ens animale, nicht animal rationale sein würde.

Doch genug. Wir sind unsererseits überzeugt, daß Oliva hauptsächlich nichts anderes ausdrücken wollte, als daß die vernünftige Seele nicht durch ihre Vernünftigkeit als solche den Leib informire, daß sie durch ihre Vereinigung mit dem Leibe nicht das vernünftige, sondern das sensitive Leben begründe, während das erstere vom Organismus innerlich unabhängig sei, daß er somit im Grunde auf das Richtige abzielte, aber wegen seiner verworrenen Anschauung sich in Behauptungen verwickelte, die, scharf geprüft, ohne weiters eine Verwandtschaft mit dem Averroismus zu bekunden scheinen. Daher mag es auch kommen, wie Palmieri bemerkt, daß die Geschichtschreiber seine Ansicht so verschieden beurtheilten, je nachdem sie nämlich eine mildere oder schärfere Deutung seiner Worte vorwalten ließen. Wir werden nun kaum zweifeln können, daß das Concil (nach dem Vorgang der Censoren) nicht einfach den Modus der Vereinigung zwischen Seele und Leib bestimmen wollte, sondern ganz speciell darauf drang, daß die vernünftige Seele ihrer Wesenheit nach nicht blos als Subjekt oder Suppositum, sondern als Formalprinzip, durch sich oder mit Ausschluß jedes vermittelnden Nebenprinzips als substanzielle Form anerkannt werde. Gewiß nicht umsonst wählt es den Ausdruck: substantia animae rationalis aut intellectivae, und dann wieder: anima rationalis seu intellectiva, (während Zigliara das Epitheton humana gebraucht). Wozu diese genaue Specification? Offenbar deshalb, weil das Concil nicht blos den Modus der Information, sondern das Formalprinzip derselben bestimmen und indem es die vernünftige Seele selbst als solches bezeichnete, die verborgene Einschwärzung des Averroismus verhindern wollte. Will man dann noch weiter streiten über direktes und indirektes Ziel der Entscheidung, so ist das ein Streit um des Kaisers Bart. Die ganze Frage hat überhaupt nicht so sehr doktrinelle als geschichtliche Bedeutung. Mit Recht weist Palmieri die doktrinellen Folgerungen aus dem vermeintlichen Resultate Zigliara's als völlig unbegründet zurück. Will man daraus die Existenz der materia prima der Scholastik deduziren, die man selbstverständlich für den Menschen nicht annehmen kann, ohne sie allgemein anzunehmen, so verstößt man, wie es scheint, geradezu gegen die Erklärung des Papstes Pius IX. vom 5. Juni 1877, wonach die diesbezüglichen kirchlichen Entscheidungen nichts festsetzen als „unitatem substantialem humanae naturae, quae duabus constat substantiis partialibus, corpore nempe et anima rationali“. Wir wollen durch diese Bemerkungen einfach objektiv den

Thatbestand darlegen, ohne daß wir beabsichtigen, die peripatetische Lehre über die Composition der Körper oder die Lehre des hl. Thomas über die Einheit der substanziellen Form im Menschen zu bekämpfen. W.

Die Metrik der alttestamentlichen Poesie. Die jetzt fast allgemein herrschende Ansicht, der zufolge die poetischen Bestandtheile des alten Testaments sich gar nicht durch eine bestimmte rhythmische Gliederung, sondern nur durch die rhetorische Form des Gedankenparallelismus von der Prosa unterscheiden sollen, ist so unbefriedigend, daß immer wieder Versuche zu einer andern Lösung des Problems auftauchen. So will neuerdings Dr. Julius Ley[1]), nachdem er vor zwölf Jahren die hebräische Poesie für alliterirend erklärt hatte, das altdeutsche Princip, die Tonsilben (Hebungen) zu zählen, auf sie anwenden, wobei die Zahl der Senkungen dem Belieben anheimfallen soll. Bei vielen Worten stellt er frei, sie zu betonen oder nicht, ihnen eine oder zwei Hebungen zu geben; zu kurze Verse werden katalektisch genannt, von den zu langen am Anfang ein nicht mitzuzählender Auftakt abgetrennt. Trotz alledem kann er seine Strophen nur durch Unterscheidung der Verszeilen von den Sinnesabschnitten herausbringen, indem er die engsten Wortverbindungen, mitunter sogar zwei Hälften desselben Wortes, an verschiedene rhythmische Verse vertheilt. Es ist klar, daß diese Willkür ebenso geeignet ist, jedes beliebige Versmaß „nachzuweisen", als sie dem Geist der semitischen Poesie widerstrebt, in welcher die Gedankeneinschnitte wie Halmknoten die metrischen Glieder bestimmen[2]).

In einer ausführlichen, jedenfalls von Dr. Merx herrührenden Recension (Lit. Centralblatt, 1876, n. 32) werden die Schwächen der Ley'schen Hypothese treffend erörtert. Der Recensent dringt darauf, daß nicht der masorethische Vers, sondern der Stichos (Halbvers, Versglied), welchen Ley nur als Cäsur gelten läßt, als poetische Einheit der Strophe zu Grund gelegt werde[3]), daß die Stichen durchaus mit den Sinnesabschnitten zusammenfallen, und daß statt der Hebungen die Silben zu zählen seien. Jedenfalls hat Merx in dieser Kritik, sowie auf S. LXXV—LXXXVIII seiner Schrift „Das Gedicht von Hiob" (Jena 1871) bisher das Beste auf dem Gebiete der alttestamentlichen Metrik geleistet, obgleich wir ihm darin nicht beistimmen können, daß er bei der Silbenzählung die Rücksicht auf den Accent ausschließt und für die sich entsprechenden Stichen eine nicht absolut, sondern nur annähernd gleiche Silbenzahl annimmt, deren Verschiedenheit durch den Gesang ausgeglichen worden sei.

---

[1]) Grundzüge des Rhythmus, des Vers- und Strophenbaues in der hebräischen Poesie, Halle, 1875.

[2]) Dr. Neteler (Anfang der hebräischen Metrik der Psalmen, Münster 1871) hatte schon früher das Princip der Tonsilbenzählung aufgestellt. Da er aber alle Willkürlichkeiten verschmähte, so brachte er auch keine gleichmäßig wiederkehrenden Verse und Strophen heraus.

[3]) Dies hatte schon Delitzsch im Psalmenkommentar anerkannt.

Dieses Haltmachen fast unmittelbar vor dem Ziele bei Merx und die Unfruchtbarkeit aller anderen Versuche hängen mit der bisherigen Nichtberücksichtigung gerade derjenigen Erscheinung zusammen, welche der hebräischen Poesie örtlich, zeitlich und volksthümlich am nächsten steht. Zwar hatte Kardinal Pitra in seinem schönen Werke Hymnographie de l'église grecque (Rom 1868) auf den richtigen Weg hingewiesen, indem er die von ihm wiederentdeckte Metrik der griechischen Kirchenhymnen[1]) von der syrischen ableitete, als das Vorbild der letzteren aber, wegen der großen Aehnlichkeit der syrischen Madrasche mit den von Philo beschriebenen Hymnen der Therapeuten, die Psalmodie der Hebräer vermuthete. Der folgende Versuch zur Auffindung der hebräischen Metrik ist nichts als eine Durchführung dieses genialen, bisher unbeachtet gebliebenen Winkes.

Als Beweis dafür, daß auch die Hebräer eine wirkliche Metrik besaßen, sollte eigentlich die Analogie aller anderen Völker und die psychologische Nothwendigkeit rhythmischen Gleichklanges im Gesange genügen. Ferner wäre die jetzt allgemein zugegebene Eintheilung vieler Psalmen und Kantika in Strophen zwecklos, wenn sich in diesen kein regelmäßiges Versschema wiederholte. Endlich könnte die Angabe, daß gewisse Psalmen nach der Melodie von anderen gesungen werden sollen, bei Leugnung eines regelmäßig wiederkehrenden Metrums nur vom Kantillieren (nach Art unserer acht Psalmentöne) verstanden werden; ein solches bloßes Kantillieren wird aber durch die großartige und mannigfaltige Instrumentalbegleitung des hebräischen Psalmengesangs unbedingt ausgeschlossen.

Für die Bestimmung der hebräischen Versmaße muß von denjenigen Gedichten ausgegangen werden, in welchen schon die einfachen Stichen durch alphabetische Reihenfolge als solche gekennzeichnet sind, nämlich die Psalmen 111—112 (Vulg. 110—111) und das 3. Kap. der Klagelieder. Alsdann stellt sich für jene ein siebensilbiges jambisches, für dieses ein zwölfsilbiges trochäisches Metrum heraus; dieselbe Silbenzahl haben bekanntlich auch die beiden häufigsten syrischen Versmaße; nur ist im Syrischen auch das erstere trochäisch. Um diese Zählung durchzuführen, muß man die in meiner Einleitung zu S. Ephraemi Syri carmina nisibena (Leipzig 1866), S. 31—35 für das Syrische gegebenen Regeln anwenden. Es werden also die aus ursprünglichen vollen Vokalen verflüchtigten Halbvokale in der Regel nicht mitgezählt. Die späteren syrischen Dichter rechnen die Halbvokale nie mit, während dies beim h. Ephräm noch mitunter geschieht, in seltenen und ungewohnten Versmaßen sogar etwa ebenso häufig, wie im alten Testament. Die erst im Hebräischen angenommenen Hilfsvokale werden ebenfalls nur ausnahmsweise als Silben gezählt, niemals aber diejenigen Vokale, welche nur zur bequemeren oder deutlicheren Aussprache eines Gutturals einge-

[1]) Diese Hymnen, welche man früher ebenfalls für Prosa hielt, beweisen, daß gänzliches Vergessen der metrischen Form sogar bei fortdauerndem liturgischen Gebrauch der Psalmen eintreten konnte.

schoben sind. Auch wird zuweilen, wie im Syrischen, ein am Anfang des Wortes nach Alef stehender Vokal ausgestoßen.

Die Quantität hat keine Einwirkung auf das hebräische (und syrische) Metrum, wohl aber der Accent. Wie im Syrischen, wechselt stets Eine unbetonte Silbe mit Einer betonten ab; es gibt also keine anderen Versfüße als Jamben und Trochäen (im eben bezeichneten Sinne). Der metrische Accent fällt, wie in den syrischen und griechischen Kirchenhymnen, mit dem Wortaccent zusammen. Dieser ruht in der Regel auf der vorletzten Silbe wie im Syrischen; doch wird zuweilen nach dem masorethischen System die Endsilbe betont, was ja selbst in den syrischen Hymnen nicht selten vorkommt. Der Ton trifft nie solche Endsilben, welche auch in der masorethischen Accentuation regelmäßig unbetont bleiben, und selbstverständlich ebensowenig Hilfsvokale. Dagegen kann ausnahmsweise ein für gewöhnlich verflüchtigter Vokal betont werden, was auch die syrische Metrik noch erlaubt, vgl. Carm. Nis. LXIX, 49. 50. 60. 72. 73. 88. 91. 93. 95. 105. 106. 109; LXX, 53. 87.

Als Beispiele des siebensilbigen Metrums stehen hier die beiden letzten Psalmen und die zwei Anfangsstrophen des Kantikums Habakuk's. Psalm 149 besteht aus sechszeiligen Strophen, Habak. 3 (wenigstens nach der jetzigen Stellung der Sela) bis zum 12. Vers aus siebenzeiligen, von da an aus sechszeiligen.

Psalm 149.

Schirú l'jahvé schir chádasch,
Thillátho bík'hal ch'sídim!
Jismách Jisráel b'ósav,
B'ne Çíjjon j'gílun b'málkam!
Jehál'lu sch'mó bemáchol,
Bethóf v'khinnór j'zamm'rú lo!

Ki róçe Jáhve b'ámmo,
J'faér 'naví́m bischúa.
Jal'zú chasídim b'khábod,
Jeránn'nu ál mischk'bótham.
Rom'móth El bigerónam
Vechárb pifíjjoth b'jádam.

Lasóth n'qamá baggójim,
Tokhéchoth báleúmmim;
Lesór mal'khéhem b'zíkkim
V'nikhb'déhem b'kháble bárzel;
Lasóth bam míschpat káthub.
Hadár hu l'khól chasídav.

Psalm 150.

Hallélu él bekódscho,
Hal'lúhu bírki úzzo!
Hal'lúhu bíg'buróthav,
Hal'lúhu k'rób gudléhu!
Hal'lúhu b'théka schófar,
Hal'lúhu b'nébel v'khínnor!
Hal'lúhu b'thóf umáchol,
Hal'lúhu b'mínnim v'úgab!
Hal'lúhu b'çílç'le scháma,
Hal'lúhu b'çílç'le th'rúa!
Kol hánn'schamá t'hallél Jah!

Habak. 3.

Jahvé, schamáti schím'kha,
Jaréthi, Jáhve, pól'kha.
Bekárb schaním chajjéhu,
Bekárb schaním tehódi,
Berógez ráchem tízkor!
Elóh mittéman jábo
Vekádosch méhar Páran.

Kissá schamájim hódo
Uth'híllathó mal'á arç;
Venógah káor tihje,
Karnájim míjjadó lo,
Vesám chibbájon úzzo.
Lefánav jélekh dáber,
Vejéçe réschef l'ráglav.

Die vier doppelt überlieferten Psalmen (14. 18. 70. 108) haben alle, mit Ausnahme des ersten, das siebensilbige Metrum, welches sich hier durch die Varianten mit größerer Sicherheit herstellen läßt. Zu Psalm 18 (Vulg. 17) bewähren sich die meisten Lesarten des Psaltertexts, welcher nur selten aus 2. Samuel. 22 und fast nie durch Konjektur verbessert zu werden braucht. Diese Varianten in den Paralleltexten berechtigen auch anderswo zu Konjekturen. Doch brauchen wir nur selten von diesem Rechte Gebrauch zu machen. So sind in dem Kantikum Habakuk's nur fünfmal kleine Veränderungen des Konsonantentexts nothwendig, nämlich V. 7 Khûsch, V. 14 die Umstellung "lîçûthâm lah'fîçênî, V. 15 bechômer, V. 16 Einschiebung von aschschûr (Schritt, vgl. Psalm 17, 11; Job 31, 7) vor ascher, V. 17 mimmikhlââ. Außer in den schon genannten Gedichten findet sich das siebensilbige Metrum noch in den Sprüchen Balaams, dem Liede Moysis (Deuteron. 32) und den Psalmen 2. 3. 15. 24. 33. 34. 36. 37. 49. 51. 54. 61. 67. 78. 81. 82. 85. 91. 94—97. 100. 102—107. 111—118. 132. 135. 145—150.

Zur Probe des aus zwölfsilbigen trochäischen Versen bestehenden elegischen Metrums, in welchem die ersten vier Kapitel der Klagelieder gedichtet sind, geben wir den Anfang des 4. Kapitels:

Ékha júam záhab, jíschne hákkatm háttob,
Tíschtappékhna áb'ne kódesch b'rósch kol chúçoth!
B'né Çijjón haj'kárim hám'sulláim báppaz
Ékha néchsch'bu l'níb'le chárs masé j'de jóçer!
Gám tannín chal'çú schad, hénikú guréhen;
Báth ammí leákhzar, káj'ením bammídbar.
Dábak léschon jónek él chikkó baççáma;
Olalím schaálu láchm, porés en láhem.
Háokh'lím l'madánnim náschammú bachúçoth,
Há'muním alé tholá chibb'kú aschpáttoth.
Vájjigdál avón bath ámmi méchattáth S'dom,
Háh'fukhá k'mo rág' v'lo chálu báh jadájim.

Ein sechssilbiges jambisches Metrum, welches, zu trochäischer Betonung umgewandelt, auch beim h. Ephräm vorkommt, begegnet uns im Segen Moysis (Deuteron. 33). Zur Probe den Segen über Joseph:

M'borákht Jahvé arçó
Mimmágd schamájm mittál
Umítt'hom róbaçt tácht
Umímmagd t'búoth schámsch
Umímmagd gársch j'rachím
Umérosch hár're kádm
V'mimmágd gib'óth olám.
V'mimmágd arç úm'loáh!
Ur'çón schokh'ní sené
Tabótha l'rósch Joséf
Ul'kódkod n'zír echáv!
B'khor schóro hádar ló,
V'karné reém karnáv.
Bahém ammím j'naggách,
Jachdéhu áf'se árç.
Vehém rib'bóth Efrájm,
Vehém al'fé M'naschsché

Ein zusammengesetztes Metrum findet sich in der zweiten Hälfte (V. 8—15) des 19. (Vulg. 18) Psalmes, welche viele Ausleger für einen selbständigen Psalm halten. Doch kann man auch annehmen, daß David in einem und demselben Gedicht mit dem Metrum abgewechselt habe (wie der syrische Dichter Cyrillonas). Dieses Metrum besteht aus Strophen zu vier Versen, von welchen je der erste und dritte sieben, der zweite und vierte vier jambische Silben hat, wie folgende Transscription zeigt:

Toráth Jahvé temíma,
Meschíbath náfsch.
Edúth Jahvé nemána,
Machkímath p'thí.

Pikkúde Jáhve j'schárim,
Mesámm'che léb.
Miçváth Jahvé berúra,
M'iráth enájm.

Jiráth Jahvé tehóra,
Omádt laád.
Mischpéte Jáhve émeth,
Çad'kú jachdáv.

Hannéchmadím mizzáhab
Umíppaz ráb,
Uméthukím middébasch
Venóft çufím.

Gam ábd'kha nízhar báhem,
B'schomrám ekb ráb.
Sch'gióth mi bán, nakkéni
Minnístaróth.

Gam mízzedím ch'schokh ábd'kha
Al jímsch'lu bí!
Az étham vénikkéthi
Mippéscha ráb.

Jihjú l'raçón im'ré fi
V'heg'jón libbí,
L'fanékha, Jáhve, çúri
Vegóalí!

Genau dasselbe Versmaß, nur wie immer mit trochäischer statt jambischer Accentuation, wird auch von dem h. Ephräm häufig angewendet.

Die Existenz der (nicht selten durch Sela bezeichneten) Strophen ergibt sich aus der gleichen Verszahl größerer Gedankenabschnitte[1]), oder durch Refrainverse, welche, wie die syrischen Unnitha, nach jeder Strophe vom Chore wiederholt wurden (vgl. z. B. in den zusammengehörenden Psalmen 42, V. 6. 12, und 43, V. 5), oder aus der alphabetischen Reihenfolge. So sind in den ersten drei Kapiteln der Klagelieder stets drei zwölfsilbige Verse durch das Alphabeth zu einer Strophe verbunden. Psalm 119 (Vulg. 118) hat alphabetische Strophen zu 16, Psalm 37 (Vulg. 36) und der im Hebräischen irrig getrennte 9. Psalm solche zu 4 Stichen.

Als Probe der künstlicher aus ungleichen Versen zusammengesetzten strophischen Gebilde, für welche sich in den syrischen Madrasche und den Troparien der griechischen Kirche die schlagendsten Analogien darbieten,

---

[1]) So besteht z. B. der zweite Psalm aus 4 Strophen zu je 7 siebensilbigen Stichen. Man muß aber in V. 6—7 die Versabtheilung und die Lesarten der LXX und Bulgata befolgen. In Psalm 67 (Vulg. 66) findet Merx drei Strophen zu 5 (wir fügen hinzu: siebensilbigen) Verszeilen.

mögen schließlich noch die beiden Anfangsstrophen des 5. Psalmes einen Platz finden. Jede Strophe besteht aus sechs Versen, von welchen der erste je 7, der zweite 4, der dritte 11, der vierte und fünfte 7, der sechste 9 jambische Silben zählt.

'Maráj hazína, Jahvé,
Biná h'gigí!
Hakschíba l'kól schaví, malkí velóhaj!
Ki éthpallél elékha.
Jahvé, bokr tíschma kóli,
Bokr érokh lékha váaçáppe.

Ki ló El cháfeç rásch' ta;
Lo j'gúr'kha rá.
Lo jíthjaçç'bú hol'lím lenágd enékha;
Sanétha kól po'lé avn.
Teábbed dób're kházab;
Isch dámim v'mírma j'tháeb Jáhve.

In den drei Schlußstrophen dieses Psalmes ist am Ende von V. 11 mit der LXX und Vulgata Jahve hinzuzufügen. Ferner lese man vehajschar (V. 9) und mimmô''çôthâm b'rôb pisch'âm hadd'chêmô (V. 11). In V. 9 scheint vor n'chênî und in V. 12 vor vejism'chû ein ähnlich geschriebenes dreisilbiges Wort ausgefallen zu sein; vielleicht dort chonnênî, hier vejischme'û. Bickell.

Briefe der Heiligen. Auf dem Gebiete der epistolographischen Literatur haben die letzten Jahre einige sehr bedeutende Erzeugnisse geliefert, auf welche die Aufmerksamkeit unserer Leser hinzulenken sich der Mühe lohnen möchte. Briefe der Heiligen haben überhaupt eine hohe Bedeutung sowohl für katholische Wissenschaft als auch für katholisches Leben. Um ganz abzusehen von den wissenschaftlichen Fragen, welche man in diesen Briefen nicht selten erörtert findet, sollte sich die Biographie eines Heiligen möglichst enge an dessen eigene Briefe, wo solche noch vorhanden sind, anschließen. Aber auch die Geschichte einzelner Orden, Länder, auch die allgemeine Kirchengeschichte hat die Briefe der Heiligen sehr zu berücksichtigen, ihnen mehr oder weniger Notizen über äußere Thatsachen und innere Triebfedern zu entnehmen. Eine philosophische Betrachtung der Kirchengeschichte würde oft in ganz überraschender Weise das Wort des h. Chrysostomus bestätigt finden: Medulla hujus mundi sunt homines sancti. Noch größer aber als für die heilige Wissenschaft ist der Nutzen solcher Briefe für ein gottgefälliges Leben. Auch die anziehendste Biographie wird oft kaum im Stande sein, so klar, so lebensvoll und warm einen Heiligen uns vorzuführen, als manche von deren eigenen Briefen es thun; oft kann man aus einigen derselben in das innere Leben, in die Denk- und Gefühlsweisen derselben tiefer eindringen, als aus einer langathmigen Lebensbeschreibung. So ist uns z. B. bis jetzt keine so wahre und anziehende, und darum so nutzbringende

Biographie des h. Franz Xaver bekannt geworden, als die, welche P. Coleridge S. J. in englischer Sprache und nach seinem Vorgange P. de Vos S. J. in deutscher Sprache veröffentlichten. Es sind die Briefe des Heiligen wie einzelne Steinchen zu einem Mosaikbilde von den Herausgebern zusammengestellt, welche ihrerseits nur den Rahmen und das nothwendige Verbindungsmaterial dazu gaben. Daß aber auch die ausführlichsten Briefe doch noch einiger Zusätze bedürfen, soll damit nicht geläugnet werden. So möchten wir gleich hier darauf aufmerksam machen, daß den wahrhaft großartigen Gnadengaben Gottes, welche zu erzählen dem h. Franz Xaver seine Demuth nicht gestattete, in einem Buche, welches sich „Leben und Briefe 2c." betitelt, mehr Beachtung hätte geschenkt werden müssen, als dieses geschehen ist. Nach diesen flüchtigen Bemerkungen charakterisiren wir kurz die Erscheinungen, welche uns als die bedeutsamsten vorkommen.

Die Sammlung v. Reumont's[1]) ist unsern Lesern wohl schon hinlänglich bekannt nicht nur aus den Referaten der Literaturblätter, sondern auch in Folge eigener Einsichtnahme. Der Zweck derselben ist, wie aus der Adlerperspective einen Blick in das innere Leben des italienischen Volkes, in Familie und Gesellschaft, in Haus und Klosterzelle werfen zu lassen. Die Wirkung desselben ist denn auch das wohlgefälligste Verweilen bei dem entrollten Bilde, aber auch die Sehnsucht, von dem hohen Standpunkte sich herabzulassen, um von einem kundigen Führer geleitet, die anziehendsten Partien mit Muße zu durchwandern. Die Briefe sind sehr anregend, und wenn man einen Verfasser derselben so eben hat hochschätzen und verehren gelernt, sieht man sich oft sehr unliebsam auf der folgenden Seite bereits gezwungen, von ihm Abschied zu nehmen, freilich, um sich sogleich wieder mit einem Anderen zu befreunden.

Eine derartige unbefriedigte Sehnsucht kann sich bei der Sammlung der Briefe des h. Ignatius v. Loyola[2]) nicht einstellen. Die Briefe dieses Heiligen müssen nach Tausenden gezählt haben. Er tadelte einst einen seiner Untergebenen, daß dieser auf seine Briefe nicht den gehörigen Fleiß verwende, und fügte die Bemerkung bei, er selbst werde in dieser Nacht wenigstens 30 Briefe abschicken, alle aber werde er wiederholt lesen, manche sogar zwei oder drei Mal schreiben. Und in einem Briefe vom 10. Dec. 1543 schreibt er an P. Faber, daß eine Zählung der in den letzten Tagen abgesandten Briefe die Summe von 250 ergeben habe. Sie hatten sowohl, weil die Adressaten derselben in den verschiedensten Weltgegenden lebten, als in Folge anderer ungünstiger Umstände, das Unglück, theils gänzlich ver-

---

[1]) Briefe heiliger und gottesfürchtiger Italiener, gesammelt und erläutert von Alfred von Reumont. Freiburg im Breisgau. Herder'sche Verlagshandlung. 1877. [2]) Cartas de San Ignacio de Loyola, fundador de la compannia de Jesus. Madrid. Aguado. Tomo I. 1874. Tomo II. 1875. Von dem dritten Bande konnten wir leider noch keine Einsicht nehmen.

verborgen zu bleiben, theils in verschiedenen Ausgaben und Büchern zerstreut zu sein. Die neueste Sammlung bringt es in den beiden ersten Bänden zu 243 Nummern. Wie unvollständig auch diese noch ist, ergibt sich daraus von selbst; aus dem Jahre 1544 werden gar nur vier Briefe mitgetheilt. Sind nun auch diese Briefe der bedeutenden Mehrzahl nach Geschäftsbriefe, so ist der Inhalt derselben doch ein sehr mannigfaltiger und die Adressaten derselben sind Personen vom verschiedensten Range und Stande. Schreiben an regierende Fürsten, Cardinäle und Bischöfe wechseln ab mit solchen an einzelne Häuser und Personen, deren Oberer der Heilige war. Wo das Verständniß der Briefe Belehrungen erheischt über den Inhalt und die Personen, an welche sie gerichtet sind, werden diese in kurzen Anmerkungen gegeben. Außerdem enthält jeder Band noch einen Anhang von Dokumenten und Nachrichten, die sich auf den h. Ignatius und die von ihm gegründete Gesellschaft beziehen. Bedauern müssen wir nur, daß diese Sammlung in spanischer Sprache erschienen ist. Behufs einer weiteren Verbreitung wäre es nothwendig gewesen, alle Briefe, die nicht schon in lateinischer Sprache abgefaßt waren, in diese zu übertragen; im Anhange hätten dann die spanischen und italienischen Originale beigefügt werden sollen. Statt dessen ist nun jeder Brief in's Spanische übersetzt und im ersten Anhange das lateinische oder italienische Original derselben zugegeben.

An die Briefe des h. Ignatius reihen sich wie von selbst die seines geistl. Sohnes, des h. Franz Xaver[1]) an. Diese wurden wegen ihres überaus reichen und kostbaren Inhaltes, sowie ihrer vollendeten Form schon lange gesammelt und oft und in den verschiedensten Sprachen herausgegeben. Die auch bis heute noch vollständigste Sammlung, welche auch der Ausgabe des P. de Vos zu Grunde liegt, ist aus dem letzten Decennium des vorigen Jahrhunderts. Sie wurde von dem spanischen Exjesuiten Rud. Menchaca, welcher sich auch um die Briefe des h. Ignatius viele Verdienste erwarb, veranstaltet und zu Bologna in lateinischer Sprache herausgegeben. Die letzte 1845 in Coblenz erschienene deutsche Uebersetzung erlebte, trotzdem sie Vieles zu wünschen übrig läßt, dennoch zwei Auflagen. Diese neue Ausgabe nun ist der englischen des P. Coleridge S. J. nachgebildet und weicht wie diese darin von ihren Vorgängerinnen ab, daß sie nicht eine bloße Briefsammlung ist, sondern die Briefe vielmehr in den Faden der fortlaufenden Erzählung so hineinflicht, daß Erzählung und Briefe sich gegenseitig ergänzen und erklären. Der nothwendige kritische Apparat, sowie anderweitige Bemerkungen sind in Noten beigegeben. Diese Weise der Herausgabe einer Briefsammlung hat uns sehr zugesagt und wir glauben, daß sie Nachahmung verdient. Freilich wird sie sich nur dort mit Erfolg

[1]) Leben und Briefe des h. Franciscus Xaverius, Apostels von Indien und Japan. Herausgegeben von Eduard de Vos, Priester der Gesellschaft Jesu. Regensburg. G. J. Manz. 1877. 2 Bände.

durchführen lassen, wo die Briefe an verschiedene Lebensumstände des Verfassers anknüpfen, diese selbst erzählen, Schilderungen von Personen und Sachen enthalten, die in das Leben des Verfassers verflochten sind, dessen Anschauungen, Grundsätze, Handlungsweise darstellen u. s. w. Allen, welchen es um eine gründliche Erkenntniß der Person und des Wirkens des großen Apostels der Inder und Japanesen zu thun ist, können wir nichts besseres empfehlen als diese Ausgabe des P. de Vos.

Seit einigen Jahren sind Schwestern des Ordens der Heimsuchung Mariä zu Annecy damit beschäftigt, ein großes Werk über ihre Ordensstifterin, die h. Johanna Francisca von Chantal zu veröffentlichen[1]). Von den fünf bis jetzt erschienenen Bänden enthält der erste die Memoiren über das Leben der Heiligen, welche von ihrer Secretärin und fünften Oberin zu Annecy geschrieben wurden. Der 2. und 3. Band enthalten verschiedene Werke der Heiligen. Der 4. und 5. bringen in chronologischer Ordnung bereits 753 Briefe derselben; jedoch ist damit erst der 4. Theil der ganzen Sammlung veröffentlicht, indem die Gesammtzahl der Briefe mehr als 3000 beträgt. Historisch geben sie nicht nur manche Berichtigung zu einer Vervollständigung des den ersten Band der Publication ausmachenden Lebens der Heiligen, sondern enthalten auch ein gutes Stück der Culturgeschichte Frankreichs in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Die Heilige stand eben mit den bedeutendsten und höchstgestellten Personen ihres Landes in brieflichem Verkehr. Für einen großen Leserkreis sind diese Briefe unter der Rücksicht noch viel wichtiger, daß sie uns den „vollendeten Typus eines starken Weibes" vorführen und so eine stärkende und erbauende Lesung bieten voll Kraft und Anmuth. Die früheren Ausgaben der Briefe (die letzte ist die bei Migne in den Oeuvres complétes de S. François de Sales et de S. Jeanne-Françoise de Chantal im Jahre 1862 erschienene, in welcher die Briefe unserer Heiligen sehr nachlässig besorgt wurden) sind jetzt durch diese neue höchst genaue und mit allen nöthigen Angaben und Bemerkungen ausgestattete Ausgabe gänzlich überholt.

Schon im Jahre 1869 wurde der erste Band des berühmten epistolario spiritual des Don Juan de Avila[1]) (geb. 1500 zu Almodovar del Campo in Neucastilien, gest. 1569) in einer sehr guten von Dr. Franz Schermer besorgten Uebersetzung von der Manz'schen Verlagshandlung in Regensburg herausgegeben. Uns unbekannte Ursachen verzögerten das Erscheinen des zweiten Bandes bis in das Jahr 1876. Diese Briefe gehören, ebenso wie die Briefe des h. Franz Xaver, unseres Erachtens zu dem Nützlichsten, was die ganze epistolographische Literatur aufzuweisen hat; namentlich ist der erste Band, welcher die Briefe an Bischöfe, Priester, Ordensmänner, Schüler und Freunde enthält, geradezu unschätzbar. Daher das

---

[1]) Geistliche Briefe des ehrw. Juan de Avila. Zum ersten Male aus dem Spanischen übersetzt.

hohe Lob dieser Briefe seitens eines h. Franz v. Sales, Ludwig v. Granada und Anderer. Bd.

Eine neuentdeckte Schrift über die Eucharistie gegen Berengar. Der unermüdliche Forscher Uccelli, dem es geglückt, so manche bisher unbekannte Abhandlung des h. Thomas in den Bibliotheken Italiens zu entdecken, hat uns mit der Herausgabe eines recht interessanten opusculum de veritate corporis Christi erfreut, das er als Zugabe dem Werke Scritti inediti del B. Gregorio Barbarigo, Cardinale e vescovo di Bergamo, poi di Padova, Parma, tipografia Fiaccadori 1877, S. 67—745 beifügt. In der gelehrten Vorrede S. 647—671 wird es auf Grund der Handschriften Gregorius, Bischof von Bergamo, dem ersten dieses Namens (1133—1146), zugewiesen. Das Werklein ist geschrieben gegen die, qui, haeresim Berengarii ab Ecclesia catholica jamdudum convictam atque damnatam resuscitare conantes de sacramento altaris omnem veritatem penitus auferre et in significationem tantum Redemptoris corpus et sanguinem geri, dogmatizare praesumunt. Der Verfasser antwortet zuerst mit großer Gewandtheit kurz und bündig auf die Einwürfe der Gegner aus der h. Schrift c. 2—8, und aus den h. Vätern Ambrosius und Augustin c. 8—10; bestimmt dann genau den Sinn der Worte species, mysterium, figura, sacramentum, mit denen die Feinde der kath. Glaubenslehre so vielen Mißbrauch treiben c. 11. 12; erklärt den Unterschied zwischen den Sakramenten des A. u. N. Bundes, und zwischen den einzelnen Sakramenten der Kirche c. 13—22. Hierauf beweist er das Dogma von der realen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in der Eucharistie aus der h. Schrift und den Vätern mit Berücksichtigung der armseligen Ausflüchte, deren sich später auch die Sacramentirer des 16. Jahrhunderts bedienten 23—30. Im 31. Kap. gibt er die Gründe an, weßwegen die Gestalten des Brodes und Weines in dem Sacramente bleiben und weist zuletzt einen Einwurf ab, welchen die glaubensscheue, Alles nur nach den Sinneseindrücken bemessende Flachheit erhebt. Unter den Vielen, die gegen Berengar geschrieben, haben wir Wenige gefunden, die so klar und verständlich diesen Gegenstand behandelt hätten. Er gehört auch zu den ältesten Schriftstellern, die ausdrücklich von der Siebenzahl der Sakramente sprechen, indem er schreibt: Verum ne quis occasione dictorum existimet, tot esse sacramenta, quot sunt quibus congruit sacramenti vocabulum, scire debemus ea solum esse Ecclesiae sacramenta a servatore nostro Jesu instituta, quae in medicinam nobis tributa fuere, et haec numero adimplentur septenario. H.

Der h. Thomas von Aquin über die unbefleckte Empfängniß. Die alte Streitfrage über die wissenschaftliche Stellung des h. Thomas zu dem nunmehrigen Dogma von der unbefleckten Empfängniß wurde in neuester Zeit wiederholt der Gegenstand eingehender Untersuchungen. Besonders waren es die schon seit Jahren mit großem Glücke fortgesetzten Studien

Uccelli's (vgl. diese Zeitschrift, Jahrg. II. H. 1.), die auch auf das Dunkel dieser Frage manche nicht unerhebliche Streiflichter warfen. Dr. Morgott hat nun in seiner jüngst veröffentlichten Schrift: „Die Mariologie des h. Thomas von Aquin" (Freiburg, Herder) sämmtliche neuere Forschungen in klarer und bündiger Weise zusammengestellt (S. 67—95). Morgott hält dafür, der h. Thomas habe „die Unbeflecktheit der seligsten Jungfrau von der Erbsünde principiell festgehalten". Zum Belege für diese Ansicht werden uns mit großem Fleiße eine Fülle von Texten aus den verschiedensten Werken des englischen Lehrers vorgeführt, und es dürfte wohl kaum eine Stelle von irgendwelcher Bedeutung übersehen worden sein. Allein auch sämmtliche Texte, die gegen das Dogma zu sprechen scheinen, werden beigebracht und einer eingehenden Exegese unterzogen. Morgott beruft sich bei letzterer nicht nach dem Vorgange vieler älterer und neuerer Bearbeiter dieser Frage auf Textfälschungen, obwohl gerade Uccelli gewiß nicht mit Unrecht als Zeuge könnte angerufen werden für die Ansicht, daß faktisch Fälschungen vorliegen. So hat er beispielsweise durch Vergleichung von sieben der ältesten Handschriften festgestellt, daß der Originaltext der expositio in salutationem angelicam folgende Stelle aufweise: Ipsa enim purissima fuit et quantum ad culpam, quia nec originale nec mortale nec veniale peccatum incurrit. Sämmtliche neuere Ausgaben lesen dagegen: Ipsa enim purissima fuit et quantum ad culpam, quia ipsa Virgo nec mortale etc. (S. 73). Ebenso führt M. zwei wichtige Zusätze an, die sich in keiner neueren Ausgabe der Werke des h. Thomas finden. Der erste ist der Erklärung des Briefes an die Galater entnommen; dort heißt es: mulierem ex omnibus non inveni, quae a peccato omnino immunis esset, ad minus originali vel veniali. Der Zusatz in den ältern Ausgaben lautet: excipitur purissima et omni laude dignissima Virgo Maria. In der Erklärung des Briefes an die Römer haben die neuern Ausgaben nur den Text: omnes in Adam peccaverunt; in den ältern Ausgaben findet sich jedoch der Zusatz: una excepta beatissima Virgine, quae nullam contraxit maculam originalis peccati (S. 77). — Palmieri (de Deo creante et elevante, Rom 1878) hatte bereits die Meinung geäußert, die berühmte Stelle aus dem Commentar zu den Sentenzen: quod sanctificatio b. Virginis non potuit esse decenter ante infusionem gratiae ... sed nec etiam in ipso instanti infusionis etc. sei eingeschoben. Neben innern Gründen führt Palmieri auch als äußern Grund an, daß Cajetan — S. Thomae operum et doctrinae callentissimus — diese Stelle nicht kenne. Morgott sagt von ihr, sie werde „mit Recht bestritten", und eine ähnliche aus dem dritten Theile der Summe weiche von einem jüngst in der Bibliothek Malatesta zu Cesena aufgefundenen Codex aus dem 13. Jahrhundert ab (S. 90 f. vgl. Palmieri a. a. O. S. 716). — Morgott gelangt am Schlusse seiner gründlichen Untersuchungen zu dem gleichen Resultate, wie Palmieri, dessen Worte wir der Kürze halber folgen lassen: itaque quod affirmat S. Thomas, est labes originalis carnis

Virginis, quae caro ex se peccatum traduceret, cui nempe anima conjuncta deberet habere peccatum; est debitum contrahendi peccati et necessitas gratiae redemptoris, ut ab eo immunis exsistat Maria. Cum ergo penes antiquos conceptio (proprie dicta, quae est seminalis) distingueretur ab animatione, conceptio in originali sive in peccato originali non erat conceptio cum formali peccato, sed conceptio carnis immundae, qua peccatum traduceretur, cui anima conjuncta obnoxia esset debito habendi peccatum. . . . Directe et immediate docet (S. Thomas) tunc habuisse locum sanctificationem, cum anima exstitit. An vero statim sanctificata fuerit, id quidem diserte non dicit, verum 1) neque negat, 2) si sententiae ab eo alibi expressae ratio habeatur, censeri potest id voluisse affirmare. — Zum Schlusse wollen wir noch bemerken, daß in dem Werkchen Morgott's die Lehre des h. Thomas nicht selten mit dem Worte „thomistisch" bezeichnet wird, ein Ausdruck, der, wenn wir den Sprachgebrauch der alten Schule festhalten, gewiß in dieser Abhandlung Morgott's nicht zutrifft, weil ja gerade die größte Zahl der Thomisten die entgegengesetzte Ansicht aus dem h. Thomas herauslas. L.

Der bayrische Hofprediger Zumweg (Joa. a Via), ein Controversist des 16. Jahrhunderts. Johann zum Weg, latinisirt nach dem Geschmack früherer Zeit, a Via, stammte aus Köln. In der Theologie gelangte er zum Licentiatengrade. Als Pfarrer zu Emmeran in Mainz sehen wir ihn 1554, jedoch nur sehr kurze Zeit, da 1553 und 1554 andere Namen in der Pfarrerliste vorkommen (Severus, parochiae Mogunt. p. 78). In einer seiner Schriften gibt er sich an als „der hl. Schrift Doctor, Thumbprediger zu Wormbs," im Jahre 1560. Neun Jahre später (1569) erscheint er als concionator ordinarius aulae bavaricae, Hofprediger zu München. In dieser letzteren Zeit liegt der Schwerpunkt seiner literarischen Thätigkeit. Zumwegs Zeit zeichnete sich durch die stark bewegte Controverse zwischen den Katholiken und Protestanten aus; alle Kraft hüben wie drüben ging darin auf. Die besten Streiter standen sich gegenüber. Wir sehen auch unseren Zumweg hineingezogen; doch läßt sich bis jetzt wie von andern Theologen jener Zeit so auch von ihm nur ein fragmentarisches Bild geben. Mehr ein Zufall ließ mich in einem Antiquariatscatalog (Rosenthal's Cat. XX, nr. 8394) den Titel finden von: Ad calumnias confessarionistarum adversus catholicae veraeque religionis defensores 1557, welche Schrift sich gegen Melanchthon und Schnepf richtet. Eine bedeutendere Arbeit gab Zumweg im Jahre 1560 heraus. Cardinal Hosius hatte 1553 seine bekannte Confessio catholicae fidei herausgegeben, sie erlebte Uebersetzungen in allen europäischen Sprachen, selbst der arabischen. Das Verdienst der Uebertragung in's Deutsche gebührt Zumweg, welcher als Wormser Domprediger sie bei Weissenborn in Ingolstadt 1560 erscheinen ließ. Eine andere verdienstvolle Uebersetzung war die des Surius de probatis sanctorum historiis. Die Uebersetzung erschien in sieben schweren Folianten zu München

1574—1580 unter dem Titel: „Bewerte Historien der lieben Heiligen Gottes, von irem christlichen gottseligen Leben". Das Titelbild enthält die Widmung: Dem durchleuchtigsten ... catholischen Fürsten ... Albrechten Pfaltzgraven bey Rhein ... zu ehren, der diß Werk Gott und seinen Heiligen zu Lob verteutschen lassen. Anno 1574. — Die Vorrede schließt: „Ew. fürstlichen Gnaden gehorsamer Caplan Joh. a Via, der hl. Schrift Doctor". Der letzte Band hat dieselbe Widmung mit der Jahrzahl 1580. Gleichfalls in München war 1569 erschienen „Christliche Lehr, wie man jetz schwebende jrrthum durchs wort Gottes erkennen sol". Gegen ihn erschienen natürlich auch Schriften, so 1571 J. Pfeffinger's summarische Antwort auff etliche gottslästerlich bäpstische Bücher ... durch D. Johann a Via, Casparum Macrum ..., sonderlich in seiner 4. Centurie, Ober-Ursel 1571 (Bibliotheca librorum per Draudium. Francof. 1611. p. 182). Lange nach seinem Tode und jedenfalls aus seinem Nachlasse erschien: Vita SS. Marini, episcopi hybernobavari, martyris et Aniani archidiaconi confessoris, patronorum monasterii in Rota. Monachii apud A. Berg 1679. (Brunet, manuel V, 1165). Ohne Jahr erschien in Versen: Encomia illustrium virorum Friderici Staphyli, doctoris seraphici et Joannis a Via, theologi profundissimi. Slaccawerdae, H. Wendelinus. 4°. 4 Blätter. Diese Schrift gäbe wohl weitere bibliographische Aufschlüsse; leider kenne ich sie nur dem Titel nach. Diese kleine Zusammenstellung, welche noch lückenhaft erscheint, möge Andere auf den fleißigen Theologen des 16. Jahrhunderts aufmerksam machen. Sind alle Data vereinigt, dann kann ein volles Lebensbild gegeben werden. Dr. Falk (Mombach bei Mainz).

Kirchenhist. Novitäten. In der Geschichte des weltl. Besitzes der Päpste bilden die Verhältnisse des sog. Patrimoniums der kottischen Alpen einen sehr streitigen Punkt. Es ist nunmehr in dieselben Klarheit gebracht worden durch die Feststellung der Lesart des betreffenden Textes in der Hist. Langob. von Paulus Diaconus. Nach der neuen vortrefflichen Ausgabe des Paulus in den Mon. Germ. hist. (Hannov. Hahn, 1878) heißt es nämlich Lib. VI. c. 28: Hoc tempore Aripertus rex Langobardorum donationem patrimonii Alpium Cottiarum, quae quondam ad jus pertinu*erat* apostolicae sedis, sed a Langobardis multo tempore fue*rat* abla*ta* restituit; eine Bestätigung der im vor. Jahrg. dieser Ztsch. S. 351 ausgesprochenen Ansicht.

Von dem großen Werke P. Raphael Garrucci's S. J. über Archäologie und christl. Kunst, Storia della arte cristiana nei primi otto secoli della Chiesa (Prato; Guasti, Giachetti) liegen nunmehr drei abgeschlossene Bände vor, der 2., welcher die Gemälde der Cömeterien wiedergibt und erklärt, der 3., welcher sich mit den außerhalb von Cömeterien vorfindlichen Gemälden beschäftigt, und der 4. mit den Abbildungen und Erläuterungen der alten Mosaiken. Der eigens der Theorie gewidmete Band, der erste des monumentalen Werkes, schreitet seiner Vollendung entgegen. Indem

ausführlicheres Eingehen auf den Inhalt für eine spätere Recension vorbehalten ist, sei hier nur bemerkt, daß das Unternehmen, die Hauptlebensaufgabe des geschätzten Forschers, seinen Zweck im Vollmaße erfüllt, nämlich durch Zusammenfassung der bisherigen vereinzelten Studien und Weiterführung derselben unter einheitlichen Gesichtspunkten für den Aufbau der christl. Archäologie eine systematische Basis vorzubereiten.

Im Interesse der Studien über das heil. Land schien es wünschenswerth, daß das nur selten noch auffindliche Werk des Minoriten Quaresmius Terrae sanctae elucidatio etc., Antw. 1637, 2 voll. fol. wiederaufgelegt werde. Fr. Cyprian von Treviso, gegenwärtig Commissär des h. Landes, hat die Herausgabe in einer musterhaften Ausstattung (4 Bände in Folio zu einem Preise von zus. 60 Frcs. für die Abonnenten) übernommen. Hoffentlich werden Noten archäol. und topographischen Inhaltes die nothwendigsten Berichtigungen des Textes bringen und so das wegen seiner Bezeugung der alten Traditionen sehr schätzbare Werk für die Gegenwart noch nützlicher machen. Man wendet sich mit Bestellungen an das Franziskanerkloster in Wien oder an den genannten Commissär (Venedig, S. Francesco della Vigna).

In dem Streite über den Verfasser der Nachfolge Christi (s. 1. Jahrg. S. 481 ff.) erheben sich die Vertreter des Thomas v. Kempen zu eifriger Gegenwehr gegen die in jüngster Zeit an Zahl wie an Gründen stärker gewordenen Vertreter des Benedictinerabtes Gersen. Ein in diesem Sinne geschriebener Artikel von A. Delvigne in den Précis historiques (Sept. 1878, Bruxelles, Vromant), welcher zugleich ein Werk des nämlichen Verf. in Aussicht stellt, dürfte namentlich zu beachten sein. Unterdessen sind in sehr schönen Editionen erschienen Joan. Gersen, De Imit. Christi ll. IV ad edit. Maurin. una cum dissert. R. D. Delfavii, ed. P. Coel. Wolfsgruber O. S. B. (Vindobonae, Kirsch 1879) und Della Imit. di Cristo, ll. IV di Giov. Gersenio Abbate, antico volgarizzamento ecc., per cura di C. Mella d. C. d. G. (Soc. de S. Jean l'Ev. à Tournai 1878). Ein weiteres Wort dürfte erst zu sprechen sein, wenn die Fortsetzung der Prolegomena Hirsche's zu seiner Ausgabe der „Nachfolge" (Berlin, Habel 1873, 1. Bd.) der Oeffentlichkeit übergeben ist.

Das Oktoberheft der Revue des quest. hist. 1878 p. 566—586 theilt zum erstenmal die im bischöfl. Palais des Msgr. Belsunce während der Pest zu Marseille 1720—1722 geführten Aufzeichnungen vollständig mit. Bekanntlich ist mit der Geschichte dieser furchtbaren Pest die Einführung des Herz-Jesu-Festes enge verknüpft. Die Publication (aus den Archiven des Departements) geschieht durch den Benedictiner Th. Bérengier. G.

Corrigenda. S. 201, Z. 2 v. o. lies Cresconius statt Crescentius.
S. 212, Z. 13 v. u. lies sântului statt sântulu.
S. 370, Z. 12 v. u. lies Gespinnst statt Geheimniß.
S. 370, Z. 10 v. u. lies Solowేyczyk statt Solowe yczek.

